AILA 1987-3259 DER KLEMENTSROMAN UND SEINE GRIECHISCHEN QUELLEN 1/1
Heintze, Werner, b. 1889. 48X
Leipzig : J.C. Hinrichs, 1914. ISBN 0-7905-3259-X

ATLA CATALOGING RECORD
December 20, 1989

AUTHOR/ [UNIFORM TITLE]:	Heintze, Werner, b. 1889.
TITLE:	Der Klementsroman und seine griechischen Quellen [microform] / von Werner Heintze.
EDITION:	
IMPRINT:	Leipzig : J.C. Hinrichs, 1914.
DESCRIPTION/ COLLATION:	vi, 144 p. ; 23 cm.
SERIES:	(Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ; der ganzen Reihe 40. Bd., Heft 2 = 3. Reihe, 10. Bd., Heft 2)
NOTES:	Portions previously published in Latin as: De historiae Clementis Romani auctoribus quaestiones selectae. 1913. -- Issued also in Latin as Inaugural-Dissertation (Göttingen, 1912). -- Includes bibliographical references. -- Microfiche. Evanston : American Theological Library Association, 1989. 1 microfiche. High reduction. Silver based film. (ATLA monograph preservation program ; ATLA fiche 1987-3259)
STANDARD NUMBER:	ISBN 0-7905-3259-X (microfiche)
TRACINGS:	1. Clement I, Pope--Authorship. 2. Christian literature, Early--History and criticism. 3. Christian literature, Early--Sources. I. Heintze, Werner, b. 1889. De historiae Clementis Romani auctoribus quaestiones selectae. II. Title. III. Series: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur ; Bd. 40, Heft 2. IV. Series: ATLA monograph preservation program ; ATLA fiche 1987-3259.
CLASS NUMBER:	BR65
DONOR:	Jesuit-Krauss-McCormick Library

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, ZEHNTER BAND

DER GANZEN REIHE XL. BAND.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1914

INHALT DES 10. BANDES DER DRITTEN REIHE

(DER GANZEN REIHE XL. BAND)

Bretz, Adolf, Studien und Texte zu Asterios von Amasea. IV, 124 S. 1914. } Heft 1

Heintze, Werner, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen. VI, 144 S. 1914. } Heft 2

Walther, Georg, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese. VIII, 123 S. 1914. } Heft 3

Schrörs, Heinrich, Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum. VI, 125 S. 1914. } Heft 4

DER KLEMENSROMAN

UND

SEINE GRIECHISCHEN QUELLEN

VON

Dr. **WERNER HEINTZE**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 10. BAND HEFT 2

40. BAND HEFT 2

ACCESSION NUMBER _____ SHELF NUMBER _____

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago
826 Belden Avenue

From _____

Received _____

Vorwort.

Das vorliegende Buch wurde im Mai 1912 bei der Göttinger Philosophischen Fakultät in Form einer lateinisch geschriebenen Dissertation eingereicht. Die Arbeit blieb so wie sie war dreiviertel Jahr liegen. Da es wünschenswert schien, sie deutsch zu veröffentlichen, wurde nur ein lateinischer Teildruck veranstaltet, der Abschnitt II § 9, 1 (Cicero und die Rekognitionen) und Abschnitt III (den Erzählungsstoff) enthält und den Titel trägt „De historiae Clementis Romani auctoribus quaestiones selectae". Göttingen 1913.

Der deutschen Umarbeitung habe ich verhältnismäßig kurze Zeit gewidmet; nur der erste und zweite Abschnitt erfuhren Erweiterungen.

Für den philosophischen Teil wie für die ganze Anlage der Arbeit bin ich Herrn Professor D.Dr. Wendland zu lebhaftem Dank verpflichtet, ebenso für das Romantechnische Herrn Professor Dr. Pohlenz. Ich wiederhole dies gern auch an dieser Stelle.

Osnabrück, Oktober 1913.

Werner Heintze

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Einleitung . . . . . 1—5

Prinzipielles — Klementinenforschung — Texte und Literatur.

Erster Abschnitt.

Inhalt und Umfang der Grundschrift . . . 6—51

§ 1. Vergleichung beider Rezensionen . . . . . 6—14

(1) Barnabas S. 6 — (2) Die zweite Anagnorisis S. 7 — (3) Die Anagnorisis des Faustus S. 8 — (4) Die Genesisdisputationen S. 12.

§ 2. Die Apiondisputationen . . . . . 14—23

(1) Das Eusebiuszitat S. 15 — (2) Stellung der Apiondisputationen in Homilien und Rekognitionen S. 18 — (3) Verhältnis zur Grundschrift S. 20.

§ 3. Der Schluß des Romans . . . . . 23—36

(1) Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien S. 23 — (2) Unechtheit des Homilienschlusses S. 25 — (3) Die Partien zwischen der letzten Anagnorisis und dem Schluß S. 29 — (4) Schluß der Rekognitionen und Epitome S. 33 — (5) Entstehungsgeschichte der Grundschrift und der Rezensionen S. 35.

§ 4. Der Klemensbrief. Rufin. Das Zitat der Philokalia 36—42

(1) Der Klemensbrief S. 36 — (2) Rufin S. 40 — (3) Die Philokalia S. 41.

§ 5. Die Quelle der mythologischen Disputationen . . 42—51

(1) Fremdartiger Charakter und Disposition der Debatte S. 43 — (2) Eine jüdische Bekehrungsgeschichte S. 45.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophischen Disputationen (VIII 1—IX 32) 51—114

§ 6. Analyse der ersten Disputation . . . . . 52—62

(1) Das simplex und compositum S. 52 — (2) Über die Weltentstehung S. 53 — (3) Die Vorsehung S. 57 — (4) Verhältnis der beiden Abschnitte über die „Weltentstehung“ und die „Vorsehung“ S. 60 — (5) Ein pythagoreischer Abschnitt S. 61.

Seite

§ 7. Analyse der zweiten Disputation . . . . . 62—70
(1) „Wohlgeformte" aber nicht vernunftgemäße Dinge S. 63 — (2) Zusammenhang der ersten und zweiten Disputation S. 63 — (3) „Ungeordnete" Dinge und „Ungerechtigkeiten" S. 65 — (4) Der Schluß der Disputation S. 69.

§ 8. Analyse der dritten Disputation . . . . . 70—76
(1) Willensfreiheit und Kampf ums Dasein S. 70 — (2) Die Gesetze der Länder S. 71 — (3) Das 29. Kapitel S. 73.

§ 9. Eine gemeinsame Quelle der Rekognitionen und Clemens . . . . . 76—89
(1) Vergleichung Ciceros und der Rekognitionen S. 76 — (2) Das Lob der Vorsehung in den Homilien S. 86.

§ 10. Die Zwischenquelle zwischen Posidonius und der Grundschrift . . . . . 90—110
(1) Das doxographische Kapitel VIII 15 S. 90 — (2) Quellen des Abschnitts „vom Weltall" S. 92 — (3) Quellenverhältnis der Abschnitte vom „Weltall" und über die „Vorsehung" S. 95 — (4) Verhältnis der zweiten Disputation S. 99 — (5) Die *νόμιμα βαρβαρικά* S. 100 — (6) Das Bardesanesproblem S. 101 — (7) Verhältnis der dritten Disputation S. 106 — (8) Apion und der Peplos des [Aristoteles] S. 107 — (9) Annubion und Athenodor S. 109.

§ 11. Datierung der Klementinen . . . . . 110—114

Dritter Abschnitt.

Der Erzählungsstoff . . . . . 114—138

§ 12. Rekonstruktion der älteren Fabel . . . . . 114—122

§ 13. Klemens. Niketes und Aquila. Die Anagnorisis des Faustus . . . . . 122—129
(1) Klemens S. 122 — (2) Niketes und Aquila S. 123 — (3) Die Anagnorisis des Faustus S. 128.

§ 14. Die Beziehungen zu den griechischen Romanen . 130—138

Schluß . . . . . 138—139

Autoren- und Sachverzeichnis . . . . . 140—144

Einleitung.

Die neuere Klementinenforschung richtet ihre Aufmerksamkeit darauf, den Quellen des Klemensromanes nachzugehen, zumal seine eigentümlich mosaikartige Zusammensetzung aus dogmatischen, romanhaften und philosophisch-mythologischen Elementen hierzu förmlich auffordert. Für das Theologische ist diese Arbeit geleistet, wenn sie auch vielfach Widerspruch erfahren hat. Dagegen harren die engeren Beziehungen unseres Romans zur griechischen Philosophie und Mythologie, die man längst geahnt, noch immer der wissenschaftlichen Begründung. Auch die vorliegende Arbeit schafft hier nur Stückwerk, da die mythologischen Zusammenhänge über ihren Rahmen hinausgehen. Statt dessen wird sich an die philosophische Quellenuntersuchung eine solche über die gleichfalls antiken Elemente des Romans anschließen, der nun in einem andern Licht erscheint als bisher.

Aber auch damit ist die Aufgabe noch nicht erschöpft. Eine reine Quellenuntersuchung ist unmöglich, wenn man nicht klare Stellung genommen hat gegenüber dem bekannten literarischen Problem, das der Klemensroman stellt.

Nach einer langen Periode mehr oder weniger glücklicher Versuche hat zuerst Waitz eine Formel aufgestellt, die, wenn sie richtig ist, das Problem als solches ein für allemal aus der Welt schafft. Homilien und Rekognitionen sollen beide aus einer gemeinsamen Grundschrift geflossen sein, und zwar — was das wichtigste ist — beide voneinander unabhängig. Kann man diesen letzten Punkt beweisen, so muß sich die Grundschrift mit absoluter Sicherheit rekonstruieren lassen nach dem Satze: überall wo zwei gegenseitig unabhängige Schriften gemeinsame Züge tragen, postulieren sie eine Grundschrift, in der sich jene gemeinsamen Züge zu einem einheitlichen Bilde ergänzen. Bringen die Homilien einen Gedanken in ausführlicher Form, die Rekognitionen in gedrängter Kürze, so hat

man nur H und R zu addieren, um den Gedanken der Grundschrift zu erhalten.

Auf diesem Wege ist es Waitz gelungen, der bisher noch ziemlich schattenhaften Idee einer Grundschrift Gestalt und Körper zu geben. Nur eins vermißt man, den Nachweis, daß zwischen Homilien und Rekognitionen abgesehen von der gemeinsamen Quelle kein Verhältnis besteht. Das ist aber Voraussetzuug für die absolute Wahrheit der rekonstruierten Grundschrift. Weder an der Existenz der Grundschrift noch an der relativen Wahrheit des von Waitz entworfenen Bildes darf man heute noch zweifeln. Falls aber jene angedeutete Voraussetzung irrig ist, wird man an der Waitzschen Rekonstruktion noch gewisse Abschreibungen vornehmen müssen, nämlich überall wo ein direkter Einfluß der Homilien auf die Rekognitionen erkennbar ist. Mit dieser Frage soll sich die folgende Untersuchung — übrigens nur an wenigen Punkten — beschäftigen. Was die Methode betrifft, so kann hier nur das Prinzip der gemeinsamen Korruptel gelten. Wenn die Homilien nachweislich die Grundschrift verändert haben und sich dieselbe Änderung in den Rekognitionen findet, so sind letztere von den Homilien abhängig. Erst so gewinnen wir für unsern eigentlichen Zweck einer Analyse der philosophischen und romanhaften Quellen die sichere Grundlage.

Vorher nur noch ein paar kurze Bemerkungen über die Richtung, welche die Klementinenforschung vor und nach Waitz genommen hat. Die älteren Arbeiten von Hilgenfeld und Uhlhorn waren Experimente, bei denen es ohne Gewaltsamkeiten nicht abging. Praktisch zog bereits Lipsius in der Prot. Kirchenzeitung 1869, 477ff die nötige Folgerung und forderte einen umfassenden Klemensroman als gemeinsame Quelle. Aber die Hypothesen seiner beiden Vorgänger wurden damit nur zum Teil beseitigt. Denn auch sie kannten bereits umfangreiche Grundschriften und trafen dabei trotz aller Verschiedenheiten in der Ansicht zusammen, daß unseren Rekognitionen außer der Grundschrift die Homilien, bzw. deren mythologische Quelle (Hilg. 224) vorgelegen hätten. Diesen letzten Punkt hatte Lipsius' Hypothese nicht erledigt. Das beweisen die Arbeiten von Langen und Bigg. Nach Bigg, der sich hauptsächlich an Uhlhorn anschließt, setzen Homilien und Rekognitionen eine Grundschrift voraus, die als orthodoxer Klemensroman aufzufassen ist. Sie wurde zuerst von dem Homilisten bearbeitet,

dann vom Verfasser der Rekognitionen, der aber außerdem hier und da die Homilien zu Rate zog (S. 185 1). Gegenüber dieser immerhin komplizierten Theorie nahm die Ansicht von Waitz gerade durch die verhältnismäßig einfache Lösung des Problems für sich ein. Ihr schlossen sich Harnack und Bousset an. Sie ist in Deutschland wohl fast allgemein akzeptiert, abgesehen von den Anhängern Hilgenfelds, der fast 60 Jahre nach seiner Erstlingsschrift im wesentlichen festhielt an der eigentümlichen Hypothese einer genetischen Entwicklung von dem „Predigtbuch Petri" zu den „Reisen" und endlich den „Wiedererkennungen", jener „älteren Substanz", die er in den Rekognitionen in ursprünglicherer Form als in den Homilien wiederfindet.

Etwas anders steht es im Ausland. Obwohl das Werk von Waitz überall anerkannt wird, haben einzelne Gelehrte eine modifizierte Anschauung vertreten, allerdings ohne sie im einzelnen so genau zu fundieren, wie es Waitz getan hat. In seinen Notes sur les Clémentines (S. 33) denkt sich der französische Gelehrte F. Nau das Verhältnis folgendermaßen. Das „Predigtbuch Petri" wurde in den drei ersten Büchern der Rekognitionen unter dem Titel „Klemens" verarbeitet. Diese drei Bücher sind benutzt und ergänzt von dem Homilisten, später auch von dem Verfasser der Rekognitionen, der sich in Buch I–III die Grundschrift „Klemens", in IV–X die Homilien als Vorlage wählte. Eine gewisse Stütze findet diese Anschauung, die in ihrem Kern auf Lehmann zurückgeht, in dem erhaltenen syrischen Text.

Wir erkennen deutlich die vorwaitzische Tendenz wieder, die Rekognitionen in gleicher Weise von einer (freilich arg zusammengeschmolzenen) Grundschrift und den Homilien abhängen zu lassen. Dagegen läßt Dom Chapman Homilien und Rekognitionen wieder gesondert aus der Grundschrift, eventuell durch Zwischenstufen, hervorgehen (S. 32 1), leugnet aber, nach gewissen Andeutungen zu schließen, keineswegs die Möglichkeit einer Beeinflussung der Rekognitionen durch die Homilien. Diese Möglichkeit muß aber ernstlich in Betracht gezogen werden für den Fall, daß die umstürzenden Aufstellungen desselben Gelehrten zutreffend sind, nach denen Grundschrift, Homilien und Rekognitionen seit 330 im Laufe von nur 40 Jahren in Syrien entstanden sind. Bei dieser zeitlichen und räumlichen Beschränkung verdient allerdings die oben erwähnte „Voraussetzung", die Waitz machte, eine Nachprüfung. Dies um so

mehr, als sich wahrscheinlich herausstellen wird, daß unsere Versionen nicht nur ihren theologischen Überzeugungen Raum geben, sondern auch den Erzählungsstoff selbständig verändert und fortgebildet haben.

Anmerkung. Texte. Maßgebende Ausgabe der Homilien von P. de Lagarde, Clementina, Leipzig 1865. Die beiden einzigen Handschriften sind cod. Ottobon. 443, 14. Jh. und der unvollständige cod. graec. Paris. 930, 12. Jh., letzterer von Lagarde verglichen. Über ihn vgl. auch Nau, Notes etc. S. 25 ff. Über die vermeintliche Turrianushandschr. vgl. denselben S. 25 2. Im übrigen Lagardes Vorrede und Meyboom S. 1 ff. Erste Ausgabe der Homilien von Cotelier P. A. Paris 1672. — Ich zitiere die Bücher α, β, γ mit Lagardes Verszählung.

Die Rekognitionen hrsg. von Gersdorf, Leipzig 1838. Ein fehlerreicher Abdruck findet sich P. Gr. (Migne) vol. 1, der nur durch die Noten Coteliers einigen Wert erhält. Die zahlreichen HSS (mehr als 70) werden nach Richardson aufgezählt von Preuschen in seiner Besprechung der Klementinen, in Harnacks Gesch. d. altchristl. Lit., 1893, I S. 229 f. Die von Gersdorf stark bevorzugten Leipziger HSS 190, 11. Jh. in Pegau, und 191, i. J. 1218 auf dem Petersberge, führt Lagarde S. 23 ff. auf 5 Münchener HSS zurück. Im übrigen vgl. Meyboom S. 5 ff, 40 ff. Editio princeps der Rekognitionen von Jacobus Faber Stapulensis, Paris 1504. — Ich zitiere die Bücher nach Gersdorf I, II, III.

Die beiden Epitomen sind herausgegeben von Dressel, Leipzig 1859. Über die HSS vgl. Nau, Notes etc. S. 33 f. Lagarde S. 6, Anm. 2. E^2 ist ein Exzerpt aus den Homilien, E^1 aus E^2, vgl. Meyboom S. 33, Waitz S. 7 ff. Nau, Dict. S. 205 vergleicht E^2 c. 139 mit Rec X 66, E^1 c. 96 ff mit einem Zitat des Paulus Monachus.

Die syrische Version, erhalten in einer Londoner Hds. 12150, i. J. 412. Sie enthält Rec I—IV + Hom. ι—$\iota\beta$ 24 + Hom. $\iota\gamma$—$\iota\delta$. Nau, Dict. S. 205 f, führt sie auf einen den Rekogn. verwandten Text zurück.

Zwei arabische Auszüge hrsg. von M. Dunlop Gibson, Studia Sinaitica, London 1896. Eine Hds. vom Sinai enthält Rec I—III und sehr kurz die „Wiedererkennungen". Quelle ist ein den Rekogn. nahestehender Text (vgl. IX 38). Eine zweite Londoner HS, in Sinope 1652 geschrieben, fußt auf E^2. Nau, Dict. S. 206.

Literatur. Für die ältere Zeit geben Uhlhorn und Lehmann eine Geschichte der gelehrten Beschäftigung mit den Klementinen. Eine neue Epoche wird eingeleitet durch A. Hilgenfeld, Die klement. Rekogn. und Homilien, Jena 1848. Es folgen G. Uhlhorn, Die Homilien und Rekogn., Göttingen 1854 (S. 351 ff). Gegen ihn wendet sich Hilgenfeld, Theol. Jahrbücher XIII (1854) 483 ff. J. Lehmann, Die klementin. Schriften, Gotha 1869 (S. 21). Dazu die wichtige Besprechung von R. A. Lipsius in Prot. Kirchenzeitung XIX (1869) 477 ff; Derselbe, Die Quellen der röm. Petrussage, Kiel 1872. Vorübergehend trat die Epitome in den Vordergrund durch J. Langen, Die Klemensromane, Gotha 1890 (S. 131 ff). C. Bigg, The Clementine Homilies in Studia bibl. et eccl. II, Oxford 1890, S. 157 bis 193. Das Werk von J. F. A. Hort, Notes introductory to the studie of the Clementine Recognitions, London 1901 (aus Cambridger Vorlesungen

vom Jahre 1884 von Murray veröffentlicht), war mir leider nicht zugänglich. A. C. Headlam, The Clementine Literature, Journal of the Theological Studies III (1903) 41ff. Nach ihm enthielt die Grundschrift die Erzählung von Klemens und seiner Familie, Petri Reisen, die Simon- und vielleicht die Apiondebatten. Interessant, daß schon Headlam den Schluß des Romans, die Verwandlung des Faustus, für unecht hält. Gegenüber allen „verwegenen Hypothesen" geht äußerst behutsam vor H. U. Meyboom, De Clemens-Roman, I und II, Groningen 1902. 1904. Verdienstlich ist der I. Teil, wo eine synoptische Vergleichung der verschiedenen Fassungen gegeben wird. M.s Resultat ist, daß die nach bestimmten Quellen frei komponierten Homilien in einer einigermaßen von der unsrigen abweichenden Form die Hauptquelle der Rekognitionen gewesen sind (S. 69). — Der Beginn der dritten Epoche ist markiert durch das wichtigste Werk der ganzen Klementinenliteratur: H. Waitz, Die Pseudoklementinen. Leipzig 1904. Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Lit., hrsg. von v. Gebhardt und Harnack. N. F. X 4. Dazu die Besprechung von W. Bousset, Götting. gel. Anz. 1905, 425ff, auf die wir wegen ihrer Bedeutung häufiger zurückkommen werden; vgl. v. Dobschütz in Theol. Lit.-Zeit. XXII (1904) 583ff. Die Aufsätze von A. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 47 (1904) 545ff, 48 (1905) 21ff, besonders 49 (1906) 66ff liefern manchmal gute Beobachtungen, kämpfen aber — namentlich in der Datierung — für eine verlorene Sache. A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur, 1904, S. 518ff hat Waitz' Rekonstruktion der Grundschrift und seine Auffassung des Petrus- und Klemensbriefes akzeptiert, dagegen Quellen und Grundschrift erheblich später als Waitz angesetzt. In Holland gibt ein im allgemeinen zustimmendes Referat über das Werk von Waitz Meyboom, Theol. Tijdschrift, Leiden 1904; nur zuletzt verrät sich eine verhaltene Skepsis. Auf die Notes sur les Clémentines von F. Nau, Actes du XIVe Congrès International Des Orientalistes 1905 VI 24ff, Paris 1906, wurde schon hingewiesen. Von demselben Gelehrten findet sich ein gut orientierender Artikel im Dictionnaire de théologie catholique III (1908) 201ff. Im selben Jahr erschien der erwähnte Aufsatz von Dom Chapman, On the date of the Clementines, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft IX (1908) 21—34. 147—159 (S. 32 1). Endlich noch in The Encyclopaedia Britannica VI (1910) 490ff eine Zusammenfassung von J. V. Bartlet, der — im Gegensatz zu Waitz und Harnack — die Grundschrift, d. i. die „Reisen des Petrus", mit den Wiedererkennungen schließen läßt (vgl. Headlam). Nähere Literatur an den einschlägigen Stellen bei Waitz S. 376ff; Harnack, Chronologie S. 518f; Bardenhewer, Patrologie. 3. Aufl., Freiburg 1910. Die neueste Zusammenfassung der Literatur, die sich an den Klemensroman knüpft, stammt aus der berufenen Feder von Waitz, Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche, Leipzig 1913, XXIII S. 312—316, der seine Ergebnisse in vollem Umfange aufrecht erhält. Über das Werk von F. Haase s. unten § 10, 6.

Erster Abschnitt.

Inhalt und Umfang der Grundschrift.

Das Thema zu diesem Abschnitt ist oben gestellt. Es handelt sich darum, nähere Feststellungen über die Grundschrift zu machen unter besonderer Berücksichtigung eines etwaigen direkten Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Homilien und Rekognitionen. Dabei ist es das natürliche, als Ausgangspunkt die von Waitz und Harnack gegebene Rekonstruktion zu wählen[1].

§ 1. Vergleichung beider Rezensionen.

1. Barnabas. Im Anfang erzählt Klemens, wie er in Rom von zwiespältigen Gedanken über die Unsterblichkeit hin und her geworfen wurde, als plötzlich auf dem Markt ein unbekannter Mann erschien, welcher schrie und sprach, in Judäa sei der „wahre Prophet" erschienen (α 7 10-21 = I 7 6-15). Den ideal gesinnten Jüngling treiben Wissensdurst und Begeisterung, die Fahrt nach Judäa anzutreten. Ein Seesturm verschlägt ihn nach Alexandria, wo er Barnabas kennen lernt; von dort fährt er nach Cäsarea. So in den Homilien α 8—15. — In den Rekognitionen treffen wir Barnabas schon in Rom, er ist jener Unbekannte (I 7 15). Von Alexandria dagegen keine Spur. Die Vermutung drängt sich auf, daß in den Rekognitionen der kunstvolle Aufbau der Homilien zusammengedrängt wurde. Das lehrt auch folgender Vergleich der Predigt des Unbekannten bzw. Barnabas.

α 7 16 ἀλλ' ἐὰν μεταβάλησθε καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν βιώσητε, εἰς ἕτερον αἰῶνα ἐνε-	I 7 13 „si convertimini et secundum voluntatem eius agitis, ad futurum saeculum

[1]) Waitz S. 16ff. 37ff; Harnack, Chronol. S. 523ff.

χθέντες καὶ ἄϋδιοι γινόμενοι τῶν ἀπορρήτων αὐτοῦ ἀγαθῶν ἀπολαύσετε· ἐὰν δὲ ἀπειθήσετε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν — — εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται.	venientes et aeterni effecti ineffabilibus eius bonis ac praemiis perfruemini.“ [fehlt.]

Der Autor der Rekognitionen überspringt die notwendige Antithese *(ἐὰν δὲ ἀπειθήσετε — —)* und versichert sofort, jener Unbekannte sei Barnabas („Erat autem vir iste — — Barnabas“). Er hat hier also seine Vorlage verkürzt, und wenn wir die Gründe hinzunehmen, die schon Uhlhorn S. 310f geltend gemacht hat, können wir mit Waitz die weit wirkungsvollere Erzählung des Homilisten der Grundschrift zuweisen. Allerdings hat Harnack S. 523 trotzdem ein Wirken des Barnabas in Rom angenommen, das von den Homilien aus Gründen der Tradition getilgt sei. Unsere literarhistorischen Prinzipien führen unbedingt auf eine Vorlage der Rekognitionen, die den Homilien ganz nahe stand. Aber freilich befriedigt die Lösung nicht ganz. Klemens führt nämlich in Alexandria Barnabas „in sein Haus“ (*α* 13 9), reist aber nicht sofort mit ihm nach Judäa, da er noch einige Geschäfte abzuwickeln hat (*α* 14 24, 15 28). Das letzte Motiv stammt aus seinem Aufenthalt in Rom (*α* 8 33) und ist dort bedeutend passender als in dem wildfremden Alexandria. Meyboom S. 48 sieht vielleicht mit Recht eine bloße „Unbeholfenheit“ darin. Aber schon hier taucht die leise Möglichkeit auf, daß die Rekognitionen die Fassung der Grundschrift und des Homilisten vermengt haben.

2. Die zweite Anagnorisis. VII 26. 27. ∾ *ιγ* 2—3 38. In Laodicea erzählt Petrus Niketes und Aquila die Schicksale der Klemensfamilie, und zwar in den Rekognitionen in einer zwei Kapitel langen direkten Rede, in den Homilien ganz kurz und indirekt. Wahrscheinlich hat hier wieder der Homilist gekürzt. Man lese: *πάντα αὐτοῖς ἐπὶ κεφαλαίων ἐξέθετο* (2 24) und — — *τούτων οὖν κεφαλαιωδῶς ῥηθέντων* (3 34). Natürlich hat er dabei ein bezeichnendes Kunstmittel verdorben. In den Rekognitionen erzählt Petrus, Mattidia habe nach dem nächtlichen Schiffbruch immer gerufen „Ich Unglückliche, wo sind meine Söhne Faustus und Faustinus“. Kaum hören das Niketes und Aquila, als sie ausrufen „Wir sind ja Faustinus und Faustus“ (VII 27. 28). Der eilfertige Homilist berichtet nur von dem freudigen Ausruf der Söhne und verpaßt die Pointe.

3. Die Anagnorisis des Faustus. Die Anagnorisis des Faustus erzählen beide Rezensionen verschieden. Waitz S. 36 findet die Rekognitionen, Meyboom S. 52 und ebenso, nach einer Andeutung zu schließen, Bousset[1] die Homilien origineller. Wir brauchen hier für unsere Ansicht eine genauere Begründung.

Mattidia hat in Laodicea ihre drei Söhne wiedererkannt und wird am folgenden Tage getauft, aber in den Rekognitionen geschieht dann nichts mehr. Erst am nächsten Morgen gehen Petrus und die Brüder an den Strand, um zu beten, und begegnen dort zum ersten Male Faustus. In den Homilien dagegen werden diese beiden Tage zu einem verschmolzen. Nachdem Mattidia im Meere getauft ist, gehen alle nach Haus; nur Petrus bleibt am Strande und findet Faustus. Wir beginnen mit den Homilien[2].

a) Petrus sagt: Wir wollen zum Meer gehen *ὅπως ἐν σκεπινῷ τῆς θαλάσσης τόπῳ ἐλθόντες ἐν ἀκατασκόπῳ βαπτίσαι αὐτὴν δυνηθῶμεν* (*ιδ* 1 36). Nach der Taufe: *ἡμεῖς — — οἱ ἀδελφοί, τῶν γυναικῶν χάριν ἅμα [ἀδελφῷ] ⟨αὐτῷ⟩* (sc. *Πέτρῳ*)[3] *καὶ ἄλλοις τισὶν ὑποχωρήσαντες καὶ λουσάμενοι, ἐλθόντες ἔπειτα τὰς γυναῖκας παρελάβομεν* (1 3). Während des Bades sind also die Frauen allein geblieben, *καὶ οὕτως ἐν κρυφαίῳ τόπῳ πορευθέντες εὐχόμεθα.* Dieser verborgene Platz ist ein anderer als der, wo Mattidia getauft ist (vgl. 1 36). Petrus schickt nun die Mutter und alle übrigen nach Haus, bleibt aber selbst allein am Strande. Endlich nach geraumer Zeit kehrt er ebenfalls zurück, nimmt mit der ganzen Familie das Abendmahl[4] und erzählt dann: Gleich nachdem ihr von dem Platz, wo wir beteten, heimgegangen waret, erschien ein Greis in Arbeiterkleidung, blickte neugierig umher und sagte: *Ἐκ πολλοῦ σοι ἀκολουθῶν καὶ συντυχεῖν θέλων ἠδούμην μήπως ὡς περιέργῳ μοι χαλεπαίνῃς — — θαλάσσῃ ὑμᾶς λελουμένους εἰς τὸν ἀπόκρυφον τόπον ὑποχωρήσαντας ἰδών, προσελθὼν λάθρα κατεσκόπουν — — καὶ ἐπειδὴ εὐχομένους εἶδον, ὑπεχώρησα· ἐλεήσας δὲ ὑμᾶς ἀνέμεινα,*

---

[1]) W. Bousset, Die Wiedererkennungsfabeln in den pseudoklementin. Schriften, den Menaechmen des Plautus und Shakespeares „Komödie der Irrungen". Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904 S. 18ff.

[2]) *ιδ* 1ff.

[3]) *ἡμεῖς οἱ ἀδελφοὶ ἅμα ἀδελφῷ* (so!) ist korrupt. Gemeint ist Petrus, vgl. 3 26 *θαλάσσῃ ὑμᾶς* (Petrus und die übrigen) *λελουμένους ἰδών — —.*

[4]) Vgl. hierzu Chapman S. 155.

ὅπως ἐξιοῦσιν προσομιλήσας πείσω μὴ ἀπατᾶσθαι (2 21. 3 26). Der Greis hat also Petrus und die drei Brüder im Meere baden und dann an jenem verborgenen Platz beten sehen, aber merkwürdigerweise weiß er von Mattidias Taufe nichts. Er muß aber nach seiner Behauptung: *ἀνέμεινα ὅπως ἐξιοῦσιν προσομιλήσας πείσω μὴ ἀπατᾶσθαι* dann wenigstens Mattidia erblickt haben, falls er sie nicht vorher beim Beten gesehen hatte. Nun lese man die Anagnorisis: Petrus hat der Mattidia und ihren Söhnen eben erzählt, der Vater sei schon längst tot — das hatte Faustus im Gespräch mit Petrus fingiert —, und alle brechen in Tränen aus: *ἰδοὺ καὶ ὁ γέρων εἰσῆλθεν* (in das Gemach, wo jene sitzen) *καὶ εἰς τὴν γυναῖκα ἐμβλέψας ἔφη Οἴμοι, τί θέλει τοῦτο εἶναι; τίνα ὁρῶ; προσελθὼν δὲ καὶ ἀκριβέστερον ἐνιδὼν καὶ ὁραθεὶς περιεπλέκετο* (9 22). Man begreift nicht, warum diese „Anagnorisis auf den ersten Blick" nicht schon am Strande stattfand, wo Faustus Mattidia doch offenbar gesehen hat. Aber die Diskrepanz läßt sich leicht erklären. In der Vorlage ist eben, wie in den Rekognitionen, Mattidia schon am vorhergehenden Tage getauft, Petrus und die drei Brüder waren überhaupt allein am Strande und begegneten dort dem Alten. Der Homilist hat hier wieder einmal geändert.

b) In den Homilien hatte der Greis in Arbeiterkleidung zu dem allein zurückgebliebenen Petrus gesagt: *οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι — — ἐν πολλῇ βίου ποτὲ ὢν περιουσίᾳ πολλὰ καὶ θεοῖς ἔθυον καὶ δεομένοις παρεῖχον, καὶ ὅμως — — τὴν πεπρωμένην ἐκφυγεῖν οὐκ ἠδυνήθην* (3 30). Jetzt sagt er plötzlich, er sei durch das Verhängnis seines Freundes, also offenbar nicht durch sein eigenes, zum Glauben an ein blindes Schicksal (genesis) getrieben. Überhaupt sei er ein Astrologe und habe in Rom einen sehr vornehmen Freund gehabt: *αὐτοῦ τε καὶ τῆς συμβίου τὴν γένεσιν ἀκριβῶς ἠπιστάμην καὶ ἱστόρησα ἀκολούθως τῇ γενέσει αὐτῶν τὰς πράξεις ἀποτελεσθείσας ἔργῳ* (6 6). Also schon vor der Auswanderung der Mattidia, die natürlich gemeint ist, kennt dieser Astrologe und Freund des Gatten das astrologische Schema der beiden. Kann er dann, als Mattidia wirklich ausgewandert ist, mit ihrem Gatten aller Herren Länder durchwandern und dieselbe Mattidia suchen, deren Schema ihm, dem Berufsastrologen, sagt, daß sie schon längst „auf hoher See umgekommen sei"? (*ιδ* 6 9 = IX 32 17).

Diese ungeschickte Zumutung findet sich allein in den

Homilien. Zwar „fingiert" Faustus die Geschichte nur, aber die Fiktion ist darum ebenso schlecht wie die ganze Komposition dieses Abschnittes. Wir sollen nämlich denken, daß Petrus aus Schmerz über den (fingierten) Tod des Faustus vom Strand nach Haus ging, um der Familie die Trauerbotschaft zu übermitteln. Dabei bringt er es fertig, erst zu Abend zu speisen, dann volle sechs Kapitel von seiner Begegnung mit dem grauköpfigen Arbeiter und ihrer flachen Unterhaltung über den Schicksalsglauben zu berichten und zu allerletzt die Eröffnung zu machen, Faustus sei leider schon seit vielen Jahren tot.

Alle fangen an zu weinen. Am meisten lamentiert Mattidia und spricht wie die griechischen Romanhelden einen Monolog[1]. *οὔπω δὲ τῆς μιᾶς ταύτης ὀλολυγῆς παυσαμένης, ἰδοὺ καὶ ὁ γέρων εἰσῆει — —* (*ιδ* 9 21). Dann folgt die Wiedererkennung auf den ersten Blick. Die ganze Anagnorisis wird mit überraschender Geschwindigkeit in elf Zeilen erledigt. Faustus erfährt nichts von den Erlebnissen der Mattidia, ihrer Wiedererkennung des Klemens und seiner beiden Brüder Niketes und Aquila, erfährt nicht einmal, wie schmählich ihn jener Bruder in Rom belogen hat, wie seine Gattin der bösen Konstellation hat entgehen können, nach der sie mit einem Sklaven auf und davongehen und auf hoher See umkommen mußte.

Überall finden wir die Spuren einer höchst nachlässigen Komposition, bei der Taufe wie bei jener „Fiktion" des Faustus und der notwendig mit ihr verbundenen Anagnorisis, die alles Vorhergehende völlig ignoriert. Der Homilist hat diese ganze Partie nach seinem Geschmack umgemodelt und ist sich kaum seiner Flüchtigkeiten bewußt geworden. Für die Rekonstruktion der Grundschrift sind die Homilien nur insofern ergiebig, als dort etwas anderes gestanden haben muß. Hier können uns nur noch die Rekognitionen Aufschluß geben (VIII 1, IX 32f).

Als Mattidia getauft ist, gehen Petrus und die drei Brüder am nächsten Morgen an den Strand, beten dort an einem verborgenen Platz und begegnen schließlich dem Greis in Arbeiterkleidung, mit dem sie eine längere, drei Tage währende Disputation über den Schicksalsglauben beginnen. Aber Faustus läßt sich noch immer nicht überzeugen, bekennt vielmehr: a pro-

[1]) *Οἴμοι, ἄνερ, ἡμᾶς ἀγαπῶν *κρίσει* αὐτὸς μὲν ἐτελεύτησας, ἡμεῖς δὲ ζῶντες φῶς ὁρῶμεν καὶ τροφῆς μεταλαμβάνομεν* (*ιδ* 9 19). M. Pohlenz konjiziert *ἡμᾶς ἀγαπῶν κεῖσαι μὲν αὐτὸς [ἐ]τελευτήσας.* Übrigens ist *κρίσει* in beiden Epitomen überliefert, aber jedenfalls korrupt.

pria conscientia prohibeor accommodare consensum (IX 32 4). Zum Beweis erzählt er, das Horoskop habe seiner Frau bestimmt, mit einem Sklaven zu fliehen und auf hoher See umzukommen. Petrus hat schon längst seine Ahnungen und sagt: Si tibi hodie coniugem tuam castissimam consignavero cum tribus filiis tuis, credis — — quod omnia quae a nobis dicta sunt vera sint et genesis nihil sit? Der Alte erwidert, das sei ganz unmöglich. Darauf Petrus: Testes habere volo omnes qui praesentes sunt[1], me tibi hodie coniugem tuam cum tribus vestris liberis traditurum; — — cunctaque tibi per ordinem quae gesta sunt enarrabo, ut et tu cognoscas et qui praesentes sunt discant (IX 34).

Höchst kunstvoll und behutsam wird diese Anagnorisis vorbereitet, da jetzt durch ein unerhörtes Ereignis die ganze Lebensphilosophie des verstockten Graukopfes Schiffbruch erleiden soll. Petrus wendet sich alsbald zum Volke und sagt, dieser Alte sei Faustus, ein vornehmer römischer Edelmann, und dies seien seine drei Söhne. Dann erzählt der Apostel seinem Versprechen gemäß — ganz wie oben bei der Anagnorisis des Niketes und Aquila — in ausführlicher Rede alle Schicksale der Familie, und das im Theater versammelte Volk hört nicht minder aufmerksam zu als der alte Faustus selbst. Inzwischen scheint auch jemand die Mutter gerufen zu haben, die vom Vater mit Rührung wiedererkannt wird (IX 36f).

Diese einfache Erzählung, die aber doch von einem gewissen Kunstverstand zeugt, bietet nicht den geringsten Anstoß. Sie ist in einem Guß konzipiert und hingeschrieben und kann aus dem ganzen Zusammenhange des Klemensromanes nicht herausgerissen werden. Wir können sie daher ohne weiteres der Grundschrift zuweisen, zumal ja doch darin eine Wiedererkennung des Faustus erzählt war. Das wird noch später bei der Analyse des Romans von Wichtigkeit sein[2].

Aber warum hat der Homilist den Klemensroman so mut-

[1]) Die Sache spielt jetzt im „Theater" VIII 38 11. Darüber unten in § 14.

[2]) Man findet — besonders bei Meyboom — häufig die Bemerkung, daß auch bei der Grundschrift, in seinem Falle die Homilien, mit gewissen „Unbeholfenheiten" gerechnet werden müsse. Aber bei dem vorliegenden literarischen Verhältnis unserer Rezensionen ist es das gegebene, innerlich straff zusammenhängende Partien der Grundschrift zuzuweisen, dagegen allzu auffallende Widersprüche durch die Tätigkeit zweier Individuen, des Originalschriftstellers und des Bearbeiters, zu erklären.

willig geändert? Weil er die Petrus-Simondisputationen, welche bei ihm der Wiedererkennung des Faustus folgen, von Cäsarea nach Laodicea versetzte. Es ist ja längst bewiesen, daß der Inhalt der Bücher ιϛ—ιθ zum Buche γ gehört, wo jetzt nur eine Disputation des Petrus und Simon steht. In den Rekognitionen stehen alle drei Disputationen an richtiger Stelle (II 20 bis III 48); in Laodicea dagegen disputieren nicht Simon und Petrus, sondern richtig Faustus mit seinen drei Söhnen, und zwar nicht über die christliche Lehre, sondern über die Philosophie der Griechen (VIII 1—IX 32)[1].

4. Die Genesisdisputationen. Die Genesisdisputationen sind leider nur in den Rekognitionen erhalten, aber zahlreiche Anspielungen in den Homilien deuten darauf hin, daß sie in der Grundschrift gestanden haben[2]. Wer sich die Waitzische Formel der ausschließlich gemeinsamen Quelle unserer beiden Rezensionen zu eigen gemacht hat, kann konsequenterweise nicht daran zweifeln.[3] Aber auch wer nicht ohne weiteres die obige „Voraussetzung" teilt, kann sich folgenden Erwägungen nicht verschließen. Die treffliche Anagnorisis des Faustus wird

[1]) Abgesehen von den älteren Gelehrten s. Waitz S. 26 ff.

[2]) Waitz S. 35 f; Meyboom S. 64 f. 68. Die Ansicht von Harnack, Chronol. S. 526 1 („Den Abschnitt IX 19 ff über die verschiedenen Gesetze der Länder der Grundschrift zuzuweisen, ist man nicht veranlaßt") muß zurückgewiesen werden. ιθ 19 33 in Laodicea spricht Simon von der Relativität der sittlichen Begriffe und erinnert dabei an die Sitten der Perser, die ihre Mütter, Schwestern und Töchter heiraten; ebenso weist Petrus selbst auf die Weibergemeinschaft der Britannier und den Kannibalismus vieler Völker hin (ιθ 19 4). Das sind aber gerade die Schulbeispiele des Karneades, die an der Rekognitionenstelle in langer Reihe vorgeführt werden: IX 20 14 (Perser), 24 1 (Britanner), 25 16 (Kannibalismus der Bragmanen). Sogar eine Verwechslung ist dem Homilisten untergelaufen. Er sagt, viele Menschen äßen Hundefleisch (ιδ 19 6), während — wie der Zusammenhang und die Rekognitionen lehren — in der Grundschrift davon die Rede war, daß umgekehrt manche Völker ihren Hunden Menschen vorwerfen (IX 25 2). Durch diese Beispiele ist der Passus IX 19 ff für die Grundschrift gerettet, da der Homilist unmöglich von den Rekognitionen abhängig sein kann. Über Naus (Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris 1897, S. 4 f. Derselbe, Dict. S. 214) und Harnacks (Chronol. S. 535) Ansicht, der Passus sei von den Rekognitionen aus Eusebius entnommen, s. unten § 10, 6. Chapman S. 30 1 weist Rec IX 19—29 der Grundschrift zu, läßt den Abschnitt aber von Eusebius abhängen. Waitz S. 257 nimmt dagegen eine gemeinsame Quelle an.

[3]) Von den älteren Gelehrten hielten Hilgenfeld und Bigg (S. 183 2) die Bücher VIII und IX für Zutaten der Rekognitionen.

erst verständlich, wenn ihr wie in den Rekognitionen die tiefgründigen Disputationen über den Fatalismus vorausgingen. Ferner lesen wir in der lateinischen Rezension, daß Faustus an drei Tagen mit Niketes[1] und Aquila[2] und endlich Klemens[3], an den beiden ersten Tagen über die Vorsehung, am letzten Tage über den Glauben an Astrologie disputierte. Nun ist es gewiß kein Zufall, daß in beiden Rezensionen, Rekognitionen und Homilien, versichert wird, Niketes und Aquila hätten früher fleißig Epikur und Pyrrho studiert[4]. Was ist da natürlicher, als daß sie über die von Epikur geleugnete Vorsehung und den von Pyrrho oder besser Karneades bekämpften Fatalismus disputieren. Auch von Klemens' philosophischen Studien hören wir im Anfang. Allerdings wird man annehmen müssen, daß in den Rekognitionen hie und da einiges geändert und zurechtgestutzt ist. So gibt Faustus zu Beginn des zweiten Disputationstages eine *ἀνακεφαλαίωσις* der gestrigen Debatte, erwähnt dabei aber einiges, was sich in den Rekognitionen nicht mehr findet[5]. — Ähnlich versichert Aquila, der Redner des zweiten Tages, sein Bruder Niketes habe gestern bereits die Art und Ursache der Entstehung jenes unnützen Getiers wie der Flöhe, Mäuse und Eidechsen genügend beleuchtet (VIII 43[b]). Auch hiervon findet sich in der ersten Disputation keine Spur. Aber bekanntlich war es eine der vornehmsten Pflichten gewisser Stoiker, auch diese Kinder der Schöpfung zu verteidigen; man kann daher annehmen, daß sich ein solcher Abschnitt in der auf stoische Argumente aufgebauten Grundschrift fand. — Endlich noch eine dritte Stelle. Im 17. Kapitel des IX. Buches werden nur 5 Stellungen des Horoskops aufgezählt, während es sich in den folgenden Kapiteln, die der Widerlegung jener Schemata dienen, um eine weit größere Anzahl handelt[6]. Aber es ist auch möglich, daß schon der Verfasser des Klemensromans aus Langerweile einige Schemata ausließ.

Unmittelbare Anstöße bieten die Rekognitionen in dieser Partie nur sehr wenig. Wir werden später sehen, daß ihr

[1]) VIII 9—34. [2]) VIII 39—57 (62). [3]) IX 3—32. [4]) VIII 7 16 ∾ *ιγ* 7 1.

[5]) VIII 39 15 über den guten und gerechten Gott als Richter. Vgl. *ιε* 1. 2; Waitz S. 36. Freilich haben gerade solche Betrachtungen in der philosophischen ersten Disputation keinen geeigneten Platz. Überhaupt klingt diese ganze „Zusammenfassung" etwas wunderlich. Man lernt höchstens daraus, daß der Verfasser nach einer Vorlage arbeitet.

[6]) IX 23 9, 23 16, 24 10, 24 12, 25 3, 25 7.

Verfasser keineswegs zu den erlesenen Geistern gehört, und es könnte sich höchstens darum handeln, daß er seine Grundschrift aus einer andern Vorlage mit dieser ganzen Disputationsmasse bereichert hätte. Dann würde man aber zum mindesten einige erkennbare Fugen erwarten, wie wir dies in einem ähnlichen Fall sogar bei dem weit genialeren Homilisten sehen werden. Wir können daher umgekehrt sagen, weil wir so wenig Anstöße bemerken, wird der Autor der Rekognitionen die Bücher VIII und IX im wesentlichen nach der Grundschrift treu wiedergegeben haben. —

Zieht man die ganzen bisherigen Erörterungen in Betracht, so ergibt sich, daß — für unsere Zwecke — die Grundschrift im wesentlichen den Stoff der ersten IX Rekognitionenbücher umfaßte. Klemens reist von Rom nach Cäsarea und wird dort von Petrus unterrichtet; es folgen die Simondisputationen[1], drei Bücher Predigtreisen des Petrus[2], die Wiedererkennung der Mattidia, später der Brüder in Laodicea[3], drei Disputationen des Faustus mit seinen Söhnen über den Fatalismus[4], endlich die Wiedererkennung des Faustus.[5] Am Schluß des Klemensromans scheint noch eine kurze Unterhaltung über die Schicksale der Familie gestanden zu haben (unten § 3, 3).

§ 2. Die Apiondisputationen.

Wir wenden uns zu der wichtigen Frage, ob die bekannten Disputationen des Klemens und Apion zur Grundschrift gehören. Im X. Buche der Rekognitionen finden sich einige Gespräche der drei Brüder — Petrus als ziemlich stumme Person —, in denen dasselbe Thema, die griechischen Göttermythen, behandelt wird. Aber von Apion fehlt hier die geringste Spur. Immerhin wird man kaum zweifeln dürfen, daß die Bücher δες und die Kapitel 15 bis 51 im X. Buch auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen.[6]

Also scheint Waitz Recht zu haben mit seiner Ansicht, daß man auch in der Grundschrift über die Göttermythen disputiert habe. Nur fragt sich, wer disputierte.

---

[1]) I—III = α-γ; ις-ιθ. [2]) IV—VI = ζ-ια. [3]) VII = ιβ-ιγ.

[4]) VIII 1—IX 32.

[5]) IX 32—37. Über das einzelne vgl. die Inhaltsübersicht bei Waitz S. 37ff; Harnack, Chronol. S. 523ff.

[6]) Hierzu vgl. Waitz S. 31f. Übrigens hat sich schon Hilgenfeld (1848, S. 224f) zur Annahme einer gemeinsamen Quelle verstanden.

Leider hat Waitz sich hier dunkel ausgedrückt. S. 255 nimmt er für die Grundschrift, „wie oben S. 30f gezeigt ist", „Dialoge nicht des Klemens, sondern des Petrus und des Apion (bzw. des Simon und seines Schülers Apion)" an. Den Beweis ist er aber an der betreffenden Stelle schuldig geblieben. Er glaubt zwar nachweisen zu können, daß in Tyrus nicht Klemens dem Apion, sondern Petrus dem Simon und seinen dreißig Gefährten begegnet sei[1], aber im übrigen versetzt er selbst diese ganzen mythologischen Disputationen nach Laodicea, wo sie (wie in Rec X) nach der Anagnorisis des Faustus gehalten seien. Wenn Waitz gleichwohl Dialoge des Petrus und Apion anzunehmen scheint, so stützt er sich dabei auf ein gänzlich nebelhaftes Zitat des Eusebius.

1. Das Eusebiuszitat. h. e. III 38, 5: *ἤδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ* (sc. *Κλήμεντος*) *ἐχθὲς καὶ πρώην τινὲς προήγαγον, Πέτρου δὴ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα· ὧν οὐδ' ὅλως μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται.*

Waitz interpretiert hier willkürlich die *συγγράμματα* als „eine pseudoklementinische Schrift, welche auch (d. h. unter anderem) die Dialoge des Petrus und Apion umfaßte" (S. 254).

In jedem Falle bezeichnen natürlich die *πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα* nur eine Schrift — der Plural darf nicht irre machen —, und diese Schrift, die den Namen des Klemens trug, hatte zum Inhalt die Dialoge des Petrus und Apion. Nichts anderes bedeutet *περιέχειν*. Oder wie will man den deutschen Satz „ein wortreiches und weitschweifiges Machwerk, dessen Inhalt die Dialoge des Petrus und Apion bilden" anders übersetzen? Wie Eusebius vorher vom Hebräerbrief, dem Korintherbrief des Klemens, die er auch als *συγγράμματα* bezeichnet, gesprochen hat, so spricht er jetzt von dem falschen Klemensbrief und den gefälschten „Dialogen des Petrus und Apion". So haben es schon Hieronymus und Photius gefaßt, so auch noch kürzlich Chapman.

Aber nehmen wir einmal an, Eusebius hätte den betreffenden Abschnitt der Grundschrift als die von „Klemens beschriebenen Dialoge des Petrus und Apion" bezeichnen können. Fast alle Gelehrten finden, daß die Disputationen in den Homilien „in wesentlich primärer Gestalt" erhalten seien. Sogar den

[1]) Es handelt sich um δ 2–7 ∞ IV 1ff. S. unten § 2, 3.

Brief, den Apion in Rom für den „liebeskranken" Klemens geschrieben hat und den Klemens mit einem geharnischten Gegenbrief beantwortet, hält man für echt. Nach ihnen ist doch aber Klemens, nicht Petrus der Angreifer, und Apion, nicht etwa der Samariter Simon Verteidiger der allegorischen Mythendeutung. Dies trifft sogar für den historischen Apion zu, ist also entschieden ein echter Zug (s. unten § 10, 8). Wie will man solche intime Beziehungen ohne weiteres auf Simon und Petrus übertragen, ohne die ganzen „Dialoge" ihres Lebenssaftes zu berauben? Was dabei herauskommt, kann man etwa an der Stümperei der Rekognitionen ermessen, wo die Briefe und alles Aktuelle getilgt ist. So lese man die ganzen Bücher δες vom Anfang bis zum Ende durch, um zu sehen, daß gleich mit der Begrüßung des Klemens durch Apion alles aktuell und ohne die geringste Fuge ist, die auf eine Überarbeitung deuten könnte.

Ferner wäre es eine wenig geschmackvolle Idee, ausgerechnet auf Petrus diese Flut von mythologischen Kenntnissen zu übertragen. Im Gegenteil sind Homilien und Rekognitionen in diesem Punkt äußerst zurückhaltend. Lag etwa für den Homilisten, wenn er Petrus während der Apiondisputationen noch eine Weile in Cäsarea ließ, ein anderer Grund vor als ein gesunder Takt? Sogar der Verfasser der Rekognitionen wagt es nicht, den Apostel zu einem Studenten der Philosophie und Mythologie zu machen. Man höre, was Niketes zu Beginn der ersten philosophischen Disputation von Petrus sagt: „Er ist nämlich ein Mann Gottes, der alles Wissen beherrscht, dem nicht einmal griechische Bildung fehlt, weil er mit dem Geist Gottes erfüllt ist, dem nichts verborgen bleibt. Aber weil ihm selbst über die himmlischen Dinge zu reden ziemt, werde ich über alles sprechen, was zu der griechischen Geschwätzigkeit gehört. Später aber, wenn wir nach griechischer Sitte [Petrus als Schiedsrichter] disputiert haben und wir auf dem Punkt sind, wo es keinen Ausweg mehr gibt, dann soll er, gleichsam vom Geist Gottes erfüllt, uns klar und deutlich die Wahrheit aller Dinge enthüllen" (VIII 5 12). Und was das wichtigste ist, — so wird es auch wirklich ausgeführt. Petrus übernimmt das ehrenvolle Amt des schweigenden Schiedsrichters. Am Schluß der zweiten Disputation[1] hält er einen fünf Kapitel

[1]) An die dritte Disputation mußte sich unmittelbar die Anagnorisis anschließen.

langen Epilog, in dem er die griechische Philosophie ignoriert und sich mit dem Satze begnügt, durch ihre künstliche und schwierige Terminologie, die kein Mensch verstehen könnte, hätten sich die Philosophen selbst den Weg zur Erkenntnis verbaut; ihn könne nur der wahre Prophet zeigen, nur seine Lehre sei schlicht, einfach und leicht verständlich (VIII 61 2).

So hat sich offenbar auch der Verfasser der Grundschrift die philosophischen Disputationen gedacht (oben S. 13).

Sogar im X. Buch, dessen Zusammenhang mit der Grundschrift noch nicht erwiesen ist, finden wir dieselbe Technik, vgl. besonders X 3 6, 6 2, 14 11, 16, 40 6. Petrus wird mit denselben Argumenten die bewußte Rolle des Schiedsrichters übertragen. C. 7—12 unterhält sich Klemens mit Faustus über die Astrologie, dann bringen Petrus und Klemens mit einer ungeschickten Wendung (13 7, 15 7, 17 2) das Gespräch auf die griechische Mythologie. C. 17—26 redet Klemens, 29—34 Niketes, 35—38 Aquila, 41 wieder Niketes. Die ganze Tätigkeit des Petrus besteht darin, daß er 27 1-7 einen bekannten Einwurf gegen die Katasterismen macht, c. 39 über die göttliche Vorsehung redet und c. 42—51 einen Epilog über die christliche Lehre hält, der natürlich dem obigen nachgebildet ist.

Woher, fragen wir, plötzlich diese Delikatesse und das Zartgefühl, dem Petrus nur ja keine unwürdigen Aufgaben zuzuschieben? Sollen Homilien und Rekognitionen, die man unabhängig voneinander glaubt, gleichzeitig auf den Gedanken gekommen sein, Petrus entweder überhaupt von diesen Disputationen fernzuhalten oder ihn gänzlich in den Hintergrund zu schieben?

Wir haben die Unmöglichkeit dieser Vorstellung deswegen so weit verfolgt, weil neuerdings Chapman eine ganze Entstehungstheorie auf das Zitat des Eusebius aufgebaut hat. Etwa im Jahre 325 habe Eusebius sich in seiner Kirchengeschichte über die eben veröffentlichten „Dialoge des Petrus und Apion, von Klemens selbst erzählt" sehr abschätzig geäußert, in dem Sinne, daß man es hier lediglich mit *πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα* zu tun habe. Ihr Verfasser hatte nach Chapman schon längere Zeit an seinem Klemensromane gearbeitet und dem Publikum durch die Veröffentlichung dieses Teiles — etwa im Jahre 320 — einen Vorschmack geben wollen. Bei der Herausgabe des ganzen Werks, das „ohne Zweifel" die Dialoge des Petrus und Apion in sich schloß, suchte er, eingeschüchtert

durch den Scharfblick des Eusebius, seine Fälschung dadurch authentisch zu machen, daß er an die Spitze seines Romans den Brief des Petrus an Jakobus setzte. Die bekannte „Beschwörung" des Petrus, das Werk niemandem zu verraten, diente zur Erklärung, daß es fast 300 Jahre verborgen geblieben war (S. 31f und 147f).

Selbstverständlich darf man eine bloße „Fiktion" des Petrusbriefes nicht ohne weiteres für unmöglich halten. So etwas machten die damaligen Romanschreiber ebenso gut wie die englischen.[1] Aber eine Unmöglichkeit ist es, aus dem Petrusbrief nur im entferntesten die komplizierten Beziehungen herauszulesen, die Chapman in ihm findet. Schon dies sollte genügen, daß nach dem Brief Petrus, nach dem Roman Klemens von den Predigten (und Reisen) erzählt.

Was ist das Resultat dieser langen Erörterungen? Daß wir mit dem Zitat des Eusebius garnichts anfangen können, auch nicht wenn Chapman mit seiner späten Datierung und der Lokalisierung in Syrien im Rechte ist. Ähnlich hat sich Harnack, Chronol. S. 520 2 geäußert und Preuschen hat a. O. S. 221 darauf hingewiesen, daß erst ein Glossator des cod. Venet. 338 das Eusebiuszitat auf die „Klementien" [ich denke die Homilien] bezogen hat.

2. Stellung der Apiondisputationen in Homilien und Rekognitionen. Es bleibt nur übrig, auf induktivem Wege durch Interpretation unserer Rezensionen die Frage zu erledigen, wer in der angenommenen gemeinsamen Quelle disputierte und ob wir diese Quelle in der Grundschrift wiederfinden.

Daß Apion in den Disputationen eine hervorragende Rolle spielte, wird abgesehen von den S. 16 angeführten Gründen durch den Schluß unserer Rezensionen erwiesen, wo er bereits als bekannt gilt. Mit seiner Person ist, wie wir eben bei Gelegenheit der Briefe sahen, die Person des Klemens viel zu eng verknüpft, als daß Petrus noch eine führende Rolle hätte beanspruchen können. Kein Zweifel, in der gemeinsamen Quelle kann nur Klemens oder ein Jüngling, ähnlich veranlagt wie er und ein ähnlicher Apostat, mit dem erbitterten Judengegner Apion über die Religion der Väter disputiert haben. War diese gemeinsame Quelle die Grundschrift?

[1]) Vgl. die von Meyboom S. 84ff angeführten Parallelen.

Zugestandenermaßen stehen die Bücher δες an falscher Stelle.[1] Das wichtigste Argument ist bei Bigg in einer Anmerkung versteckt (S. 183 [2]). In der Frühe eines Morgens findet Petrus in Tripolis seine Schüler wachend. Es sind außer Klemens, Niketes und Aquila zwölf. Nun hatte Petrus von Cäsarea zur Verfolgung des Simon Schüler vorausgeschickt. In den Rekognitionen waren es zwölf[2], in den Homilien dagegen nur Klemens, Niketes und Aquila[3]. Gleichwohl findet Petrus in Tripolis nicht nur in den Rekognitionen, sondern auch in den Homilien „jene zwölf“[4]. Es ist klar, in der Grundschrift hat Petrus nicht Klemens und seine Brüder, sondern jene zwölf ausgesandt. Der Homilist änderte dies, um Raum für eine Disputation des Apion und Klemens zu gewinnen. Später in Tripolis wird, wie gewöhnlich, der Betrug offenbar[5].

Wer sich mit Waitz zu der Formel der ausschließlich gemeinsamen Quelle bekennt, wird nun die Disputation des Klemens und Apion an die Stelle setzen, wo der Parallelabschnitt der Rekognitionen steht, im X. Buch nach der Wiedererkennung des Faustus. Wir machen dabei die Voraussetzung, daß der Verfasser in diesem Punkte nichts geändert hat. Aber denken wir einmal diesen Gedanken konsequent zu Ende. Unmittelbar nach jener Disputation, die wir an dieser Stelle annehmen, lesen wir in beiden Rezensionen, wie ein Bote kommt und meldet, daß Apion eben gerade von Antiochia nach Laodicea gekommen ist und Faustus sich sofort beeilt, den alten Freund in seinem Logis aufzusuchen (ϰ 11 26 = X 52 7). Kann nun derselbe Apion in Laodicea mit Klemens disputieren und wenig später (am selben Abend!) unvermutet von Antiochia nach Laodicea kommen? Wer mit Waitz Rekognitionen und Homilien unabhängig voneinander eine gemeinsame Quelle bearbeiten läßt, kann unmöglich hier am Schluß, wo beide Rezensionen fast Wort für Wort übereinstimmen und sich gerade aus der plötzlichen Ankunft des Apion die abschließende Tragikomödie entwickelt, eine Disputation über den Götterglauben vorhergehen lassen, in der Apions Rolle condicio sine qua non ist (vgl. hierzu unten S. 29 Anm. 1).

---

[1]) Abgesehen von anderen vgl. Waitz S. 29 ff. [2]) III 69 2. [3]) γ 73 23.

[4]) „illi qui praecesserant duodecim“ IV 37: οἱ προοδεύσαντες δώδεκα η 3 16.

[5]) Für die Rekonstruktion der Apiondisputationen kommen die Bücher δες und X 17–41 in Betracht.

Also weder in den Homilien noch den Rekognitionen finden wir die Stelle, wo wir die Apiondisputationen passend einreihen können. An welcher Stelle der Grundschrift haben sie dann gestanden, und weshalb haben beide Rezensionen so auffallend geändert?

3. Verhältnis zur Grundschrift. Von dem Schluß unserer Rezensionen wollen wir vorläufig absehen und einmal fragen, ob denn die Apiondisputationen überhaupt und als solche geeignet sind, in der Grundschrift einen Platz zu beanspruchen. Das muß geleugnet werden, vorausgesetzt, daß man beide, Grundschrift und Apiondisputationen, wirklich nur aus unseren Rezensionen als den unmittelbaren Zeugen rekonstruieren will.

Wir hörten schon, daß in der Grundschrift der Alte am Strande Petrus und den drei Brüdern die Torheit des Betens vorhält. Er tut es mit diesen Worten: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι* (*ιδ* 3 30 = VIII 2 6). Also im Klemensroman bekannte sich dieser fremde Greis bei der ersten Begegnung mit Petrus und den Brüdern als Atheist.[1] Man braucht sich nun nicht zu wundern, wenn in den drei philosophischen Disputationen der Grundschrift (VIII 1—IX 32) mit keinem Worte gegen die griechische Götterwelt zu Felde gezogen wird. Faustus hat sich innerlich ja längst von ihr losgesagt. Eine solche Disputation wäre also ganz zwecklos.

Wie stellt sich aber auf der anderen Seite in den Apiondisputationen *(δες)* das Bild des Faustus dar? Die ganze Disputation der Homilien wurzelt in dem Gedanken, daß Klemens den „Glauben der Väter" preisgegeben hat. *Οὗτός ἐστιν Κλήμης,* sagt Apion zu seinen Begleitern, als er ihn nach langen Jahren plötzlich in Tyrus auf der Straße spazieren gehen sieht[2], *περὶ*

[1]) Vgl. *ιδ* 3 1: *ἐν πολλῇ βίου ποτὲ ὢν περιουσίᾳ πολλὰ καὶ θεοῖς ἔθυον — — καὶ ὅμως εὐχόμενός τε καὶ εὐσεβῶν τὴν πεπρωμένην ἐκφυγεῖν οὐκ ἠδυνήθην.*

[2]) Diese dramatisch sich zuspitzende Begegnung hängt natürlich so eng wie möglich mit der folgenden Schilderung der drei Disputationstage zusammen. Waitz S. 29ff hat in ihr mit Unrecht die Überarbeitung einer Begegnung des Petrus und Simon sehen wollen. Eine solche „Begegnung" läßt sich schwer vereinigen mit dem Schlußeffekt der Simondisputationen. (Die Szene in Berytos wird nur *ζ* 6ff überliefert, und es ist sehr zweifelhaft, ob sie zur Grundschrift gehörte. Sie trägt den Stich ins Burleske, den der Homilist liebt. Übrigens ist auch dort keine Rede von einer „Begegnung" des Petrus und Simon, in dem Sinne, daß sie sich gegen-

οὗ ὑμῖν — — πολὺν ἐποιούμην λόγον, ὅτι ἀνὴρ — — πάσης ἑλληνικῆς παιδείας ἐξησκημένος ὑπὸ βαρβάρου τινός (sc. *Πέτρου*) *τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν ἠπάτηται* (δ 7 12), und er fragt ihn: *Τὸν σὸν πατέρα ἔφης κακοῦ βίου γεγονέναι;* darauf Klemens *Κακοῦ μὲν οὐκ ἦν βίου, κακῆς δὲ ὑπολήψεως — — ὅτι τοῖς τῶν Ἑλλήνων ψευδέσι κακοῖς ἐπίστευε μύθοις* (8 29). Im Augenblick entwickelt sich eine heftige Debatte, Klemens der Apostat kämpft gegen die griechischen Göttermythen, Apion verteidigt die Religion der Väter — für den Vater; denn Faustus kann natürlich nicht in Tyrus sein.

Jeder muß denken, daß der (abwesende oder bereits gestorbene) Faustus zu der Zeit, wo Klemens und Apion disputieren, als eifriger Anhänger des griechischen Polytheismus gilt.

Kann nun eine solche Disputation stattfinden drei Tage, nachdem Faustus mit ausdrücklichen Worten bekannt hat: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν?* Ein verzweifelter Ausweg wäre es, für die Grundschrift einen andern Ausgangspunkt dieser sich ganz natürlich entwickelnden Disputation anzunehmen. Das hieße etwas Abgeblaßtes für ursprünglicher erklären als das Natürliche.

Dazu kommt noch etwas höchst Bezeichnendes. Sogar im X. Buch der Rekognitionen — nach dem atheistischen Glaubensbekenntnis — scheint Faustus plötzlich ein Anhänger des griechischen Götterglaubens zu sein. Petrus schlägt nämlich den drei Brüdern für die Bekehrung des Vaters Faustus folgenden Weg vor: „cum evigilaverit et sederimus, vos quasi aliquid discere volentes proponite ex his duntaxat, quae illi expedit discere“ (X 2 21). Darauf entwickelt sich das Gespräch über die griechischen Mythen, seinem Zweck nach an dieser Stelle völlig sinnlos und verfehlt. Nach dem von Waitz formulierten Abhängigkeitsverhältnis müßte man also unbedingt annehmen, daß in der Grundschrift Faustus als Polytheist gilt. Daraus ergibt sich eine äußerst prekäre Situation, denn gerade in der Grundschrift hat Faustus gleich bei seinem ersten Auftreten diesen Polytheismus längst über Bord geworfen, und der

---

seitig angeredet hätten). Die von Waitz angenommenen und nur in H überlieferten 30 Begleiter des Simon stehen im Widerspruch zu III 49 1, 63 ∾ *ιη* 23 10, *ιθ* 25 2. Die Figur der Berenike ist erst aus *β* 20 8 entwickelt (*γ* 73, *δ* 1. 6). Ihr „armer Mann“ (*β* 20 9) ist in dem ganzen Abschnitt *δες* vergessen. Demnach ist es sehr fraglich, ob die Grundschrift auf die Station Tyrus näher eingegangen ist als die Rekognitionen.

Versuch der Homilien, die Disputationen vorher einzuschmuggeln, ist gescheitert.

Man muß den Mut haben zu bekennen, daß die Apiondisputationen in der Grundschrift höchst unpassend gewesen sein würden. Die Annahme, daß sie wirklich dort gestanden haben, ist aus inneren und äußeren Gründen zu verwerfen. Abgesehen von der gemeinsamen Quelle, wie sie Waitz formuliert, liegt gar kein Grund vor, dem rekonstruierten Klemensroman, der bis zur Wiedererkennung des Faustus in der Komposition keine Anstöße bietet, solche schweren Diskrepanzen aufzuoktroyieren. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Homilist, der klügste von allen dreien, diese gefährlichen Disputationen an die Stelle setzte, wo weder Klemens noch Apion noch der Leser ahnen kann, daß Faustus dem Polytheismus längst Valet gesagt hat. Wir haben gesehen, wie geschickt er sein hübsches Intermezzo einfädelt (S. 19). Ohne Zweifel stammt die ganze Idee, mit dem Klemensroman die Apiondisputationen zu verbinden, von ihm. Bei dem Homilisten erleben wir es nämlich, daß Faustus — höchst widerspruchsvoll — sich wirklich zum Polytheismus bekennt: *θεοὺς δὲ πολλοὺς εἶναι καγὼ λέγω* (ις 4 35). So liest man es bezeichnenderweise in den Simondisputationen zu Laodicea, die er selbst hinzugetan hat (oben S. 12). Solche Diskrepanzen sind undenkbar bei einem Originalschriftsteller, der immerhin seine Erzählung in Gedanken konzipiert, dagegen wohl begreiflich bei Bearbeitern, die den Stoff nie in dem Maße innerlich verarbeiten[1].

Wenn trotz alledem an einer gemeinsamen Quelle der Homilien *(δες)* und Rekognitionen (X 15—51) festzuhalten ist, so war dies nicht die Grundschrift, sondern eine andere.

Nun hat Bousset in seiner Rezension S. 430 folgende Vermutung geäußert: „Im letzten Abschnitt von G standen ursprünglich drei Disputationen über die Providenz, die Genesislehre und die Götterlehre zwischen Petrus und seinen Schülern Klemens, Niketes, Aquila einerseits, den heidnischen Philosophen Athenodorus, Annubion, Appion andrerseits. Der Vater Faustus wird dabei die Rolle des Unparteiischen (!) gespielt haben.“ Die Schwierigkeit scheint uns durch diese Ansicht nicht gehoben, denn die Disputation wurzelt in dem Gedanken, daß Klemens

[1]) Andere nicht minder schwere Anstöße, die in der Person des Klemens liegen, werden uns begegnen § 5, 2.

den „Glauben der Väter" verlassen hat. Ferner: wie kann Faustus vor der Anagnorisis den Redekämpfen des Annubion und Apion als Schiedsrichter beiwohnen, ohne von seinen besten Freunden wiedererkannt zu werden (ϰ 11 29)? Denn daß die Anagnorisis zeitlich nach den Disputationen, und zwar nach der Genesisdisputation fällt, haben wir gesehen.

Wir müssen darauf verzichten, den Apiondisputationen einen Platz in der Grundschrift anzuweisen. Wie soll man sich aber dann erklären, daß in beiden Rezensionen am Schluß Apion, Annubion und Athenodor als bekannt vorausgesetzt werden? Es bleibt noch zu untersuchen, ob der Schluß des Romans zur Grundschrift gehört oder diese vielmehr mit der Wiedererkennung des Faustus ihre Rolle als gemeinsame Quelle ausgespielt hat.

§ 3. Der Schluß des Romans.

1. Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien. In den Rekognitionen wird erzählt, nach jenen mythologischen Gesprächen habe jemand gemeldet „Apionem Pistonicensem cum Annubione nuper *(adhuc)* venisse ab Antiochia et hospitari cum Simone" (X 52 7). Ebenso lesen wir in den Homilien ϰ 11 26 [1].

Also schon vor Apions und Annubions Ankunft hat sich Simon in Laodicea aufgehalten. Hiervon hören wir in den Rekognitionen nichts, und ebenso läßt sich in der Grundschrift die Anwesenheit Simons nicht einmal wahrscheinlich machen. Ganz anders dagegen die Homilien. Dort weilt Simon bereits den fünften Tag in Laodicea, da er bis gestern vier Tage lang mit Petrus disputiert hat *(ις—τθ)*. Wir wissen über, daß jene Simondisputationen Eigentum des Homilisten sind (S. 12), und jetzt endlich wird es klar, warum Apion und Annubion „bei Simon logieren" können. Das ist eine Erfindung der Homilien,

---

[1]) *ὑπειοέδραμέ (!) τις λέγων Ἀπίων ὁ πλειστονίκης σὺν Ἀννουβίωνι ἥκειν ἀρτίως ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ ξενίζεται παρὰ Σίμωνι.* Es gehört mit zu den peinlichsten Interpretationskunststücken der Klementinenforschung, wenn Hilgenfeld, Theol. Jahrbücher XIII (1854) 526 ff, dem Lipsius, Prot. Kirchenzeit. 1869, 477 ff sekundiert, den lateinischen Satz in den Rekognitionen folgendermaßen übersetzt: „die Nachricht, daß Apion mit Annubion kürzlich (!) von Antiochien gekommen sei und sich mit Simon (weil er mit den Genannten angekommen ist) in der Stadt aufhalte (hospitari cum Simone)". Dies bedarf keiner Widerlegung; vgl. übrigens X 52 7 ∾ 55 20.

die der Verfasser der Rekognitionen am Schluß des Romans als Vorlage benutzt. Beide Rezensionen kranken an derselben Korruptel. Der Homilist läßt — im Gegensatz zur Grundschrift — Simon in Laodicea disputieren und baut auf seine Anwesenheit den von ihm selbst angehängten Schluß auf. Die Rekognitionen benutzen den Schluß des Homilisten, aber ein Stück der Verkettung, in der dieser Schluß stand, ist beim Herausreißen hängen geblieben.

Um die gemeinsame Quelle ist es hier geschehen. Denn Bousset[1] tut Rufin doch wohl zu viel Ehre an. Nach seiner Ansicht müßte Rufin nicht nur X 52–64 aus den Homilien (ϰ 11—23), sondern sogar die Kapitel 65—72 aus eigener Erfindung hinzugefügt haben. Darüber hätte die Vorrede schwerlich geschwiegen. Im übrigen begnügen wir uns vorläufig mit der Feststellung, daß es hier am Schluß mit der gemeinsamen Quelle vorbei ist[2].

---

[1]) Gött. gel. Anz. S. 432: „Das Stück R X 52ff hat ursprünglich der Redaktion von R garnicht angehört, es ist von Rufinus, der ein Exemplar ohne Abschluß hatte, aus H oder einer H ähnlichen Rezension entlehnt" (vgl. Rufins Vorrede an Gaudentius S. 2; hierüber s. unten S. 40). Daß also der Schluß der Rekognitionen den Homilien entstammt, hat bereits Bousset — noch früher Uhlhorn — entdeckt.

[2]) X 63 3 beschließen Klemens und Annubion in Antiochia über die Genesis zu disputieren, was nach den eben vorausgegangenen tiefgründigen Disputationen der Grundschrift aus den Homilien ϰ 21 25, wo es passend war, sinnlos abgeschrieben ist. Bigg S. 183 2 dreht die Sache um. — X 53 14 wird plötzlich, wie ϰ 12 8, die Mutter als anwesend vorausgesetzt. X 4 9 kommt aber offenbar nur der Vater aus dem Schlafgemach, vgl. X 1 2. — ϰ 15 24 = X 58 3: Petrus hat Faustus verboten, mit Simon zu reden. In H ist dies begreiflich. Die beiden hatten sich während der 4 Disputationstage gut kennen gelernt. Aber in dem Epilog hatte der Unparteiische Faustus dem Simon böse Wahrheiten gesagt und ihm die Freundschaft gekündigt. Wutschnaubend verläßt Simon das Lokal (ιϑ 24 27—25 3). Von hier aus fällt auf die böswillige Verwandlung neues Licht. Simon begründet sie (ϰ 17 39 = X 59 2): erstens werde er selbst der Verfolgung entgehen, zweitens würde statt seiner Faustus getötet werden und die abtrünnigen Söhne um den Vater trauern. So ausgebildet ist bei Simon der Familienhaß. Alles dies ist in H verständlich, dagegen in R (und G) hat Simon niemals den Faustus kennen gelernt, kann nicht einmal wissen, daß er der Vater des Niketes und Aquila ist, — und trotzdem dieselbe Begründung! — Von der Ankunft des Athenodor erfährt man in R erst X 55 20 (vgl. 52 7 und ις 1 27). Die Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien bestätigt unsere obige (S. 21) Beobachtung, daß sogar die Rekognitionen im X. Buch Faustus zu einem Polytheisten machen. — — — Nach dem Vorgang von Hilgenfeld, Theol. Jahrbücher XIII (1854) 526ff sieht Lipsius, Prot. Kirchenzeit. 1869, 479 in dem καὶ δὴ μέλλουσιν ἡμῖν

2. Unechtheit des Homilienschlusses. Nun ist der Fall denkbar, daß der Schluß trotzdem zur Grundschrift gehört und der Verfasser der Rekognitionen für ihn aus mechanischen Gründen auf die Homilien angewiesen war. Wir haben wieder zu fragen, ob der Schluß als solcher geeignet ist, für die Grundschrift in Anspruch genommen zu werden.

Es bedarf nun kaum eines Hinweises, daß der Homilienschluß ein gänzlich anderes Gepräge trägt als die rekonstruierte Grundschrift. Bis zur Wiedererkennung des Faustus schreitet die Erzählung mit gemessenen Schritten und einer fast feierlichen Würde fort. Als Kontrastfigur dient Simon, der aber ganz ernsthaft aufzufassen ist.

Wie anders sieht dagegen der Schluß des Homilisten aus! Hier ist nichts ernsthaft, sondern alles ins Possenhafte, Burleske übertragen und die vorher so würdevolle Erzählung macht die tollsten Sprünge.

Im Roman lernen wir Faustus als einen grauköpfigen Arbeiter kennen, der aber nicht nur Petrus und den drei Brüdern, sondern auch dem Leser imponieren soll. Mit stolzer Geste weist der Proletarier die Gunst der Menge von sich (VIII 3 b). In dem schmutzigen Arbeiterrock steckt ein Mann, dem jeder auf den ersten Blick die Geistesbildung anmerken muß (3 6), und bald entwickelt er gar eine dialektische Gewandtheit, die seine Umgebung in Staunen setzt. „Wir bewunderten alle", bekennt Klemens, „an diesem Manne die glänzende Redegabe, die würdevolle Haltung und den ruhigen Fluß des Gesprächs" [1]. Dieser Eindruck kann nicht besser gesteigert werden

---

ἑστιᾶσθαι (ϰ 11 25 = „cumque — — praepararemus ad edendum" X 52 5) einen Beweis, daß die Homilien entschieden sekundär seien. ϰ 1—10 gehe ein Nachtgespräch voraus (ϰ 1 20) und dann sei es unsinnig, ϰ 11 25 von einer „Abendmahlzeit" zu sprechen. In den Rekognitionen dagegen sei diese Mahlzeit am Platze. Aber es handelt sich garnicht um ein bloßes „Nachtgespräch", sondern seit dem frühen Morgen unterhält sich Petrus mit seinen Jüngern. Die 10 Kapitel genügen, um einen Tag auszufüllen. Die Mahlzeit wäre dann in gewohnter Weise am Spätnachmittag eingenommen. Ebenso wird in den Homilien stillschweigend vorausgesetzt, daß zwischen ϰ 11—21 27 und 21 27 ff ein Tag verflossen ist, vgl. 21 34 = X 63 12. — Eine genaue Vergleichung von ϰ 11—23 mit X 52—65 stellt unserer Annahme einer Abhängigkeit der Rekognitionen von den Homilien nichts in den Weg. Unbedeutende Auslassungen kommen in beiden Texten vor, doch ist zu berücksichtigen, daß gerade im letzten Buch der Ottobonianus äußerst lückenhaft ist (vgl. die Ausgabe von Lagarde).

[1]) VIII 2 21. Eine ähnliche Erzählung VIII 38 b.

als durch die Enthüllung, daß der Bettler aus fürstlichem Geschlecht stammt und sich in ihm mit dem Geistesadel der Adel des Geblüts gepaart hat.

Was macht nun der Homilist aus diesem Faustus (ϰ 11ff)? Apion und Annubion sind eben von Antiochia nach Laodicea gekommen; Faustus beeilt sich, seine Jugendfreunde zu begrüßen. In tiefer Nacht kehrt der alte Herr zurück, der vorher jedem Respekt eingeflößt hat. Aber welcher Umschwung! Er hat nicht mehr sein eigenes Gesicht, sondern das des Simon. Nur Petrus erkennt in der heillosen Verwirrung mit gewohntem Scharfblick den wahren Sachverhalt, den Annubion bestätigt. Vom Unglück überwältigt spricht Faustus einen pathetisch-tragischen Monolog. Die Mutter rauft sich die Haare, die Söhne stoßen Seufzer aus, sogar Annubion zerdrückt eine Träne[1]. Natürlich hat Petrus in keinem Augenblick die Fassung verloren, und so redet er jetzt den Faustus an: er habe ihm nur erlaubt, Apion und Annubion, nicht etwa Simon zu begrüßen. *Καὶ ὁ πατὴρ Ἥμαρτον, ἔφη, ὁμολογῶ.*[2] Wie ein Schulmeister kanzelt Petrus den kaiserlichen Prinzen ab.

Trägt der Meister, der diesen Schluß erfand, die Farben auch dick auf, so stimmen doch die Töne zusammen. Ein Bote meldet nämlich aus der Weltstadt Antiochia, daß die Bewohner, von Simon aufgereizt, Gelüste tragen, Petri Fleisch zu essen.[3] Jetzt macht der Autor sein Meisterstück. Der Schulmeister Petrus sagt Faustus eine Predigt vor, die er auswendig lernen und auf dem Marktplatz der gottlosen Stadt halten soll: er „Simon" sei ein verbrecherischer Magier und habe sich niederträchtig gegen Petrus benommen; nun habe er aber in der letzten Nacht von einem Engel Gottes Prügel bezogen und sei bereit, Buße zu tun.

Man muß den ganzen Abschnitt selbst lesen, um zu sehen, daß diese Skizze keine Karrikatur ist. Völlig burlesk ist der entrüstete Monolog, den die ruhige Mattidia hinaus-

---

[1]) Es ist kein Zufall, daß diese Szene der falschen Anagnorisis des Homilisten in Kolorit und Technik ganz ähnlich ist. S. oben S. 10.

[2]) Ein solches „Verbot" kann man aus ϰ 11 31 = X 52 13 nicht herauslesen. Es ist auch sinnlos, da Petrus ja selbst weiß, daß die Ankömmlinge „bei Simon logieren". Die „Schuldfrage" ist also für Faustus zu verneinen, vielmehr ist das Ganze possenhaft.

[3]) Das Motiv ist aus den Genesisdisputationen der Grundschrift entlehnt; vgl. IX 25 16: „Bragmanos carnibus vesci".

schmettert, als sie mit Faustus-Simon nach Antiochia gehen soll: *Μοιχὰς γὰρ εἶναι δοκῶ τῇ Σίμωνος συνοῦσα μορφῇ — — ἀδύνατον ἐπὶ τῆς αὐτῆς κλίνης συγκατακλιθήσεσθαι* (*κ* 20 17). Meisterhaft verstehen diese Menschen zu lügen, die Petrusschüler in Antiochia, der Hauptmann und kaiserliche Bevollmächtigte Cornelius mit seinem Anhang, Faustus auf dem Marktplatz, Petrus selbst belügt den Apion, Apion den Petrus und Klemens den Apion.

Können diese Possen von dem Verfasser des „Klemens" stammen? Würden sie ihm überhaupt sympathisch gewesen sein, ihm, der sicher stolz genug auf seinen, heidnischen Vorbildern nachgebildeten Roman war? Dabei liegt ihm das Komische nur sehr wenig, seine Witze, die man sich mühsam zusammensuchen muß (II [37 b]. 40 a, *ι* 16f, *ιβ* 6f, VIII 8) sind ziemlich salzlos und kurzatmig. Hierin ist ihm der Homilist weit überlegen.

Dazu kommen noch andere Beweise für die Unechtheit des Homilienschlusses. Zu Beginn des Romans (*β* 37 22, *γ* 2 28) hat Petrus erzählt, einige seiner Jünger befänden sich heimlich unter der Gefolgschaft Simons, damit dieser um so leichter überführt werden könne. Das war vor den Disputationen in Cäsarea. Nach der dritten Disputation hat nun Simon ohne alle Begleitung zu Schiff die Flucht ergreifen müssen. Bald läßt ihn die Grundschrift ganz in der Versenkung verschwinden [1].

---

[1]) Vgl. oben S. 20 Anm. 2. In der Grundschrift war erzählt (II 8 3. 11 1. 11 14 ∾ *β* 23 9. 24 23. 24 33), daß der Täufer Johannes eine Schar von 30 Jüngern, unter ihnen Helena, um sich versammelte. Seinen Nachfolger Dositheus stürzte Simon durch staunenerregende Taten und wurde Oberhaupt dieser 30 Jünger. In der Grundschrift scheinen sie keine Rolle mehr gespielt zu haben. Während der Disputationen hat Simon eine weit größere Gefolgschaft, die sich aber ständig verringert. Am Schluß der 1. Disputation sind es noch tausend, ein Drittel der Gesamtzahl (II 70 8), nach der 2. Disputation folgen ihm nur noch „sehr wenige" (III 30 17), endlich nach der letzten Disputation begleitet ihn ein einziger, der ihn aber zuletzt ebenfalls verläßt (III 49 2. 63); vgl. *γ* 58 10; *ις* 21 19; *ιζ* 1 1 („mit etwa dreißig"), *ιζ* 20 13, *ιη* 23 10 (keiner folgt), *ιϑ* 25 3 („er entfernte sich schweigend"). Die Absicht der Grundschrift, Simon durch die Disputationen ein völliges Fiasko erleiden zu lassen, ist klar. Allein und ohne Begleiter entflieht er. Auf dieser Flucht finden wir ihn in den Homilien, wo sie mit den Rekognitionen übereinstimmen, stets ohne Begleitung (*γ* 58 10 ∾ III 63 32, *η* 3 21 = IV 3 13 von Tripolis nach „Syrien"). Außerdem flieht er allein von Byblos nach Tripolis (*ζ* 12 26, vgl. *γ* 58 13, *δ* 4 19). Das stimmt also zu III 63, dem Schluß der Disputationen. An den übrigen

Trotzdem werden am Schluß der Homilien plötzlich wiederum einige Petrusschüler erwähnt, die sich heimlich in der Gefolgschaft des Simon befinden (ϰ 13 20)[1].

Das steht in offensichtlichem Widerspruch zur Anlage der Grundschrift. —

Außerdem wiederholt der Homilist Motive, die er in seiner Vorlage gefunden hatte[2]. Selbst die öffentliche Buße Simons wird in der Grundschrift von Simon selbst, in den Homilien von Faustus geschauspielert (III 45 f. ϰ 19)[3]. Endlich kann man daran erinnern, daß Simon ιϛ 1 scheinbar ohne Ursache plötzlich aus Antiochia nach Laodicea kommt; später aber im Schluß der Homilien wird ein sehr guter Grund seines Kommens angeführt (ϰ 13 = X 55). Wenn aber jene Simondisputationen (ιϛ bis ιϑ) sicher vom Homilisten hinzugetan sind, wird es wahr-

---

Stellen gibt ihm der Homilist im Widerspruch hierzu eine Begleitung, die aber stets mit Apion, Annubion und Athenodor auftaucht: δ 6 2 (Flucht nach Sidon), ζ 5 18 (nach Berytos), ζ 9 23, vgl. ζ 10 35, 10 2 (Berytos). Diese Verbindung der (widerspruchsvollen) Begleitung Simons mit Apion, Annubion, Athenodor ist um so auffallender, als letztere an dieser Stelle ja zweifellos vom Homilisten hinzugefügt sind. Sie ist insofern begreiflich, als der Homilist für die Bücher δεϛ ein größeres Auditorium brauchte; darum gab er δ 7 11 dem Apion „etwa" 30 Begleiter, [die hier nicht Simons Begleiter sein können, da diese scheinbar mit ihm nach Sidon geflohen sind. δ 6 2]. Die Zahl ist (trotz ιζ 1 1 „etwa" dreißig) ganz belanglos, vgl. δ 10 7, 11 15, 25 17, ε 1 23, 1, 27, 2 30, 30 24, ϛ 1 34; außerdem fliehen ϛ 26 19 nur Apion, Annubion und Athenodor, — ohne Begleitung. Man sieht, in der Grundschrift (wie in R) flieht Simon ohne irgendwelche Begleitung, erst der Homilist dichtet ihm hie und da eine Gefolgschaft an, ohne sie konsequent durchzuführen. Die Rolle Simons nach Cäsarea war in der Grundschrift also völlig schattenhaft. Petrus schickt von Tripolis nach Antiochia πρόπομποι (ια 36 14 = VI 15 8), ohne ihnen wie früher irgendwelche Aufträge über Simon mitzugeben. In Orthosia, Aradus, Balania, Paltos, Gabala, Laodicea fehlt die leiseste Spur von Simon. Wie ein Lockvogel ist er nur noch vor Petrus hergeflogen; kaum daß man etwas von ihm gehört, ist er auch schon wieder verschwunden. Seit der Flucht aus Tripolis taucht er völlig in „Syrien" unter.

[1]) Sie werden an dieser Stelle ausdrücklich von den πρόπομποι unterschieden.

[2]) III 63 26 ∾ ϰ 17 6. Beide Male handelt es sich um Simons Flucht, und beide Begleiter schützen Unpäßlichkeit vor. Den einen schmerzt sein Fuß, den andern der Magen. In beiden Fällen tritt Simon allein die Flucht an.

[3]) Dies Beispiel zeigt gut, wie der Homilist alles, was in der Grundschrift hochernst gemeint ist, ins Bizarr-Komische verzerrt; vgl. übrigens zu dieser Stelle die Vermutungen von Waitz S. 184 ff.

scheinlich, daß auch ihre Begründung, unser Homilienschluß, Zutat ist.

Hat also nach allem Vorangegangenen dieser (auch in den Rekognitionen enthaltene) Schluß garnicht zur Grundschrift gehört, dann brauchen auch die Apiondisputationen nicht vorhergegangen zu sein, die sich, wie wir sahen, nur gewaltsam in ihren Zusammenhang pressen lassen[1].

Das Resultat unserer Untersuchung ist kurz also dies: der Homilist hat die Apiondisputationen *(δες)* und den burlesken Schluß (ϰ 11—23) zur Grundschrift hinzugefügt.

3. Die Partien zwischen der letzten Anagnorisis und dem Schluß. Wir fragen zunächst, was in den Homilien noch übrig bleibt. Zwischen jener falschen Anagnorisis des Faustus (oben S. 8ff) und dem unechten Schluß finden sich nur die zugestandenermaßen vom Homilisten hinzugefügten Disputationen ις—ιϑ. Mit ihnen hängt eng zusammen das Gespräch „vom Übel", das Petrus mit seinen Schülern hält, — übrigens derselbe Stoff, den er schon in der letzten (vierten) Disputation behandelt hat. Auch hier bemerkt man eine genaue Analogie zwischen der Technik des Homilisten und derjenigen, die wir in den Cäsareischen Disputationen der Grundschrift finden. Bei beiden Autoren fordert Petrus nach Abgang des Simon seine Schüler auf, an ihn beliebige Fragen zu richten (ϰ 1 21 ∾ III 51 3). Dasselbe Thema „vom Übel" ist früher bereits in Cäsarea von Simon und Petrus verhandelt. Die Homilien bringen also wenig Neues und — was sie betrifft — steht der Annahme, daß die Grundschrift mit der Wiedererkennung des Faustus abschloß, nichts im Wege.

Es bleibt nur übrig, die Rekognitionen einzusehen. Dort geht dem unechten Schluß das bekannte Gespräch über die Mythologie (X 15—51) voraus, und wir wissen bereits, daß es in keiner Beziehung zur Grundschrift steht. Vorher finden wir

---

[1]) Bousset S. 431 hat vermutet, daß nicht Apion und Annubion (die in Laodicea disputiert hätten, oben S. 22), sondern Simon aus Antiochia gekommen sei. Aber in Boussets Falle wird ein triftiger Grund vermißt, weswegen Faustus plötzlich zu Apion und Annubion geht. In den Homilien dagegen (wie in den Rekognitionen) geht Faustus, um seine eben angekommenen Jugendfreunde zu begrüßen. Das ist doch das natürliche und sieht nicht nach Umarbeitung aus. — Durch die gleich zu beweisende Unechtheit des ganzen X. Buches der Rekognitionen wird natürlich vollends der Grund hinfällig, die Apiondisputationen an der Rekognitionenstelle anzunehmen (oben S. 19).

drei Kapitel (X 10—13 2), wo sehr auffallend zum zweiten Mal über die Astrologie verhandelt wird. Oben haben wir die gut komponierte Wiedererkennung des Faustus genauer kennen gelernt, durch die der Alte für alle Zeit von seiner düstern Lebensphilosophie und dem Glauben an Astrologie bekehrt wird. Petrus hat ihn gefragt (IX 34 6): Si tibi hodie coniugem consignavero cum tribus filiis, credis quod omnia quae a nobis dicta sunt (d. h. gegen die Astrologie) vera sint et genesis nihil sit? Faustus antwortet: Sicut impossibile est te exhibere quod promisisti, ita impossibile est extra genesin fieri aliquid. Es folgt die Anagnorisis.

Jeder muß glauben, daß Faustus notwendig, man möchte sagen logischerweise, seinen Schicksalsglauben preisgegeben hat. Trotzdem bekennt er sich in unsern Kapiteln (X 10—13) zu demselben Glauben wie vorher, als ob nichts geschehen wäre[1]. Damit beweist der Verfasser der Rekognitionen nur, daß er seine Vorlage, den Roman, garnicht in seinem innersten Wesen verstanden hat, und er bringt es fertig so zu tun, als ob Faustus erst durch die kurzatmige Argumentation unserer zwei Kapitel zur wahren Erkenntnis gedrungen sei (vgl. X 10 26 ~ 13 2).

Aber sehen wir uns diese Argumentation näher an. Wer den „Klemens“ bis zur Wiedererkennung des Faustus liest, hat die Überzeugung, daß sein Verfasser den astrologischen Glauben ad absurdum führen will. „Credis quia genesis nihil sit“ fragt Petrus den Faustus unmittelbar vor der Anagnorisis (IX 34 10). Ganz anders denkt der Verfasser der Rekognitionen, und viel Mühe hat er sich gegeben, diese Diskrepanz zu verschleiern. Faustus sagt zu Klemens (X 10 19): „hesterno die de naturalibus disputans causis ostendisti quia virtus quaedam maligna transformans se in ordinem stellarum humanas concupiscentias exagitat, diversis modis provocans ad peccatum, non tamen cogens aut efficiens peccatum“. Klemens antwortet: „Bene

[1]) X 10 26 sagt Faustus zu Klemens: „Deine gestrigen Gespräche haben mich durch ihre Wahrheit in die Enge gebracht, so daß ich dir zustimmte; trotzdem fühle ich in meinem Bewußtsein gewisse Bedenken, die mich wie Fieberschauer noch ein wenig vom gesunden Glauben zurückhalten“. Die Anagnorisis, die Krönung des Ganzen, ist hier in einer wahrhaft kindlichen Weise vernachlässigt. Vgl. X 10 29 (nach der Anagnorisis!): Discrucior enim, quia scio multa mihi, paene omnia accidisse secundum genesin.

quia et meministi et cum memineris errasti". In Wirklichkeit steht davon, daß die Dämonen (sie stellen die virtus maligna dar) sich in Sterne verwandeln, keine Silbe in den astrologischen Disputationen der Grundschrift, noch kann man dort auf etwas derartiges raten. Auch die Ausflucht, derartiges könnte trotzdem in der (verlorenen) Grundschrift gestanden haben, ist Selbsttäuschung, denn ihr Verfasser, dem Karneades seine ausgezeichneten Argumente geliehen hat, kämpft gegen den Sternenglauben schlechtweg (IX 19ff)[1]. Dem Rekognitionenautor wird auch etwas schwül dabei, denn Faustus hat sich ja „geirrt", wie Klemens sagt. Aber man lese, wie Klemens oder vielmehr der Autor in Wirklichkeit denkt: „Nam concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus (sc. stellarum), potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit necne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest" (X 12 17).

Das ist eine völlig neue Doktrin, die dem Sternenglauben trotz der künstlichen Manipulationen sein volles Recht läßt. Selbstverständlich steht dies in unlösbarem Widerspruch zu der Lehre der Grundschrift, die der Verfasser der Rekognitionen hier nach seinem Geschmack ummodelt. In Wirklichkeit stimmt Faustus in seiner obigen Aussage also völlig mit Klemens bzw. dem Rekognitionenautor überein, und der Gegensatz zur Grundschrift ist nur schlecht verhüllt[2].

So bleiben nur noch die Kapitel 5—9, die „vom Übel" handeln. Auch sie lassen keinen Zweifel über ihren Ursprung, denn die Existenz des Übels wird bewiesen — aus der Astrologie. Klemens, bzw. der Rekognitionenautor lehrt: „Ergo malum est adulterium, quandoquidem ex malarum stellarum admixtione (sc. Veneris et Martis) committitur; — — istae

[1]) Er sagt es selbst ganz deutlich, wie er über Astrologen denkt (IX 12 10): „sie wissen nicht, daß nicht der Sternenlauf, sondern die Tätigkeit der Dämonen [die sich nach einer andern Stelle in die Glieder des Menschen einschleichen] Gefahren bringt, diese Astrologen, die, um den Irrtum ihrer Wissenschaft zu bekräftigen, die Menschen mit ihren Rechenkünsten zur Sünde verführen, so daß, wenn jene mit Gottes Erlaubnis oder nach dem Gesetz Strafe erlitten haben, der Sternenkundige scheinbar wahr gesprochen hat". Deutlicher können Dämonen und Sterne nicht kontrastiert werden.

[2]) Vgl. zu unserm Passus § 4, 3. Die Philokalia zitiert bekanntlich gerade unser Kapitel und hat konsequenterweise diesen höchst anstößigen Satz ausgelassen.

ergo stellae quarum admixtione diximus febres, incendia et cetera his similia effici mala, ipsae secundum vos etiam homicidia adulteria furta operantur, protervos etiam et stolidos ipsae efficiunt" (c 9 [18]). Das „secundum vos" darf nicht irre machen, denn der ganzen Argumentation dieses Abschnittes dient die Astrologie als Wissenschaft zur Grundlage. Gerade dies Moment stellt die Verbindung der Kapitel 5—7 („vom Übel") mit dem folgenden Abschnitt (10—13) her, der der Astrologie in einem, wie wir sahen, unverkennbar bejahenden Sinne gewidmet ist und seine Herkunft vom Rekognitionenautor nicht verleugnet.

Nach alter Weise werden auch hier Motive aus der Grundschrift entlehnt[1]; dort wurde zu Beginn der dritten Disputation (des Faustus und Klemens) die „Ungleichheit der Menschen" verhandelt (IX 5—7); dasselbe Thema kehrt X 5 [14] wieder. Im 7. Kapitel des X. Buches wird die Notwendigkeit der Ungleichheit bewiesen, obwohl dies schon längst IX 5—7 geschehen ist[2]. Dazu kommt, daß sich eine Debatte mit Faustus „über das Übel" schon in der Grundschrift nachweisen läßt: am Schluß der zweiten Disputation (des Faustus und Aquila, VIII 55. 56) und zu Beginn der dritten Disputation (des Faustus und Klemens, IX 4 ff). Die Analogie zwischen der Technik des Verfassers der Grundschrift und des Rekognitionenautors geht so weit, daß beide nach dem Gespräch „vom Übel" übergehen zu der Astrologie.

Solche auffallenden Wiederholungen sind für die in unserm Sinne gefaßte Grundschrift nicht nachweisbar, sondern — abgesehen vom Homilienschluß — lediglich im X. Buch der Rekognitionen, das vor allem aus inneren Gründen der Grundschrift aberkannt werden muß. Speziell die hier vertretene völlig veränderte Anschauung über die Astrologie würde in einem ähnlichen Falle mindestens zur Annahme einer Interpolation führen.

---

[1]) Vgl. X 6 [5] ∞ VIII 5 [21] über die Geschäftsordnung der Debatte, wo sogar fast wörtliche Übereinstimmung herrscht.

[2]) Vgl. hierzu *ιθ* 23 und *δ* 20. 21. Alle diese Stellen (*δ* 20. 21; *ιθ* 23; IX 5—7; X 5) haben offenbar einmal in demselben Zusammenhang gestanden. Die Bücher *δες* haben, wie bereits angedeutet, eine besondere Herkunft. Demnach hätten aus jener Quelle die Grundschrift (IX 5—7), der Homilist (*ιθ* 23; *δ* 20. 21) und die Rekognitionen (X 5) geschöpft. Das soll unten § 5, 2 näher begründet werden.

Alle die erörterten Gründe zwingen zu der Annahme, daß die ganzen Kapitel 5—64 des X. Buches mit der Grundschrift nichts zu tun haben.

Über die Kapitel X 1—4 braucht man nicht zu streiten. Sie entsprechen dem Buch ιε der Homilien, denn in beiden Rezensionen handelt es sich darum, den wiedererkannten Faustus zum Christentum zu bekehren. Möglicherweise stand etwas Ähnliches in der Grundschrift (≈ IX 37). Es wäre nur natürlich, wenn auch Faustus von seinen Erlebnissen nach der Abreise von Rom erzählt hätte. Fragmente scheinen sich in jener falschen „Fiktion" des Faustus erhalten zu haben, wo er von seinem Aufenthalt in Seleucia spricht und vorgibt, ein Astrolog hätte ihn begleitet (ιδ 7). Später erzählt er der Wahrheit gemäß, daß er wirklich in fremden, ferngelegenen Landen einen Astrologen kennen gelernt habe (ιδ 11 10), der ihm das Schema seiner Gattin enthüllte. Hierauf werden wir später zurückkommen. Vielleicht steckt auch in ιε 4 etwas Echtes, wo Petrus die Vorsehung preist, die so offensichtlich in den merkwürdigen Geschicken der Familie gewaltet habe[1].

Im übrigen läßt sich vorläufig über den mutmaßlichen Schluß des „Klemens" keine Aussage machen. Alles, was auf die Anagnorisis des Faustus folgt, ist lediglich Zutat der Homilien und Rekognitionen[2].

4. Schluß der Rekognitionen und Epitome. Dem Exzerpt aus den Homilien hängen die Rekognitionen noch einen besonderen Schluß an (X 65—72). Es ist eine Probe aufs Exempel, daß man hier unmöglich die alte Grundschrift als Vorlage annehmen kann. Vielmehr komponiert der Autor jetzt frei, wie man an der sehr groben Technik sieht. Er korrigiert sogar nach eigenen Intentionen die Vorlage des letzten Abschnitts, die Homilien. So legt er Wert darauf, daß Faustus nicht unselbständig die Predigt des Petrus wiederholt, sondern (nach Analogie früherer Stellen) seine Simon-Wunder aufzählt. Die Tendenz ist klar, wie das Beispiel der Epitome lehrt, wo Faustus nicht einmal auf Petri Befehl, sondern aus innerlichem Drang jene bewegliche Predigt hält, die seine Rückverwandlung zur Folge hat[3]. Die Verfasser der Rekognitionen und der

[1]) Vgl. E. Rhode, Der griechische Roman[2], Leipzig 1900, S. 507 1.

[2]) ις—κ 11, κ 11—23 ≈ X 5—64.

[3]) Vgl. c. 138f. Mit Betonung versichert der Epitomator: ὀξὺς ὢν εἰς τὸ νοῆσαι Φαῦστος (c. 139 1)!

Epitome genieren sich, den tollen Sprüngen des Homilisten zu folgen, die nur herzlich schlecht in den braven Klemensroman hineinpaßten. Ein untrüglicher Beweis, daß der Rekognitionenautor jetzt auf eigene Faust schreibt, ist darin zu sehen, daß er Kap. 67 (vermutlich schon 65/66) die Form der „Icherzählung" vergessen hat[1].

Um die dürftige Handlung zu beleben, holt er plötzlich wieder den Simon heran, obwohl er eben noch versichert hat, daß er „nach Judäa geflohen ist" (X 59 10 = ϰ 17 5).

Der Stil ist pueril, so wenn er c. 67 1, 69 1, 70 1 die Phrase bringt „Haec et his similia". — Ferner ist der Verfasser sehr wundersüchtig. Nach Petrus' Ankunft in Antiochia „subito immensum lumen — — in medio plebis apparuit et coeperunt paralytici currere ad pedes Petri sani, caeci recuperato visu clamare — —" [weitere Wunder]. Solche überschwängliche Schilderungen lassen sich für die weit nüchternere Grundschrift nicht nachweisen[2].

Unter einem ähnlichen Gesichtswinkel muß man die Geschichte von der Rückverwandlung des Faustus betrachten. In den Homilien (und Rekognitionen) verspricht Petrus, den Faustus persönlich in Antiochia von seiner Verzauberung zu befreien (ϰ 20 12 = X 62 7). Später erzählen die nunmehr frei komponierenden Rekognitionen: am selben Tage, wo die Boten dem Petrus nach Laodicea über die Predigt des Faustus berichtet hatten, „wurde ihm sein Gesicht wiedergegeben" (restituta est in Faustiniano facies propria c. 67 4). Der Verfasser denkt sich die Sache scheinbar so, daß Petrus, der in Laodicea weilt, durch eine Art magischer Fernwirkung den Faustus geheilt hat. Eine ähnliche abenteuerliche Geschichte wird unmittelbar nach der Wiedererkennung des Faustus, gleichfalls nur in den Reko-

[1]) X 65 11 („aiebat") ∞ ϰ 23 20. Hier gerade gehen beide Rezensionen auseinander. Es ist der erste (mißlungene) Versuch des Verfassers der Rekognitionen, auf eigenen Füßen zu stehen. Der ganze Schluß von Kap. 65, 66, 67 1-3 ist eine Dublette zu 65 4ff ∞ ϰ 23 15ff.

[2]) Vgl. IV 7, V 36. — I 6 14 handelt es sich nicht um Wunder des Petrus. Waitz S. 190 zeigt, daß das Motiv des „wunderbaren Lichts" in den apokryphen Apostelakten geläufig ist. Speziell am Schluß des Romans ist übrigens sein Beweis für die angenommene Quellenschrift *Πράξεις Πέτρου* nicht befriedigend. Jedenfalls steht die Geschichte von der Verwandlung des Faustus der Volkssage vom Zauberer Simon viel näher als jener stilisierten Quellenschrift, in der Simon im wesentlichen nur als Debatter erscheint.

gnitionen, erzählt (IX 38). Demnach hätten die Rekognitionen ihren angehängten Schluß durch zwei Wundererzählungen eingerahmt, um ungeachtet der Widersprüche ihren Trieb zum Legendarischen zu befriedigen[1].

5. Enstehungsgeschichte der Grundschrift und der Rezensionen. Unsere Betrachtung hat dazu geführt, den Schluß der Homilien und Rekognitionen, kurz alles was auf die Wiedererkennung des Faustus folgt, für unecht zu erklären, genau so wie die meisten Gelehrten den Schluß der Epitome verwerfen. Die Epitome hat ja überhaupt nur so weit Wert, als wir erfahren, daß das 23. Kapitel des Buches $\varkappa$ den Schluß der Homilien bildete. Freilich bricht die Erzählung dort ganz unvermittelt ab, da Petrus nicht einmal mehr nach Antiochia kommt.

Die Homilien sind also unvollendet[2]. Wahrscheinlich gilt das auch von der Grundschrift. Jedenfalls hat ihr Verfasser die Absicht gehabt, den Faden der Erzählung bis Antiochia zu führen. In Tripolis werden von Petrus *πρόπομποι* nach Antiochia vorausgeschickt[3]. Ebenso fordert er in Aradus nach Mattidias Wiedererkennung die Zuschauer auf, nach Antiochia zu gehen, wo er predigen würde ($\iota\beta$ 24 30 = VII 24 4). Nicht besser hätte die „volkstümliche" Predigt des Petrus mit den „philosophischen" Disputationen in Laodicea kontrastiert werden können, die für den Verfasser doch nur ein notwendiges Übel sind. Aber alles spricht gegen die Annahme, daß Petrus im „Klemensroman" wirklich bis Antiochia gekommen ist. Namentlich die Anhänger der ausschließlich gemeinsamen Quelle geraten in Schwierigkeiten, wenn sie erklären sollen, warum Homilien und Rekognitionen bis zur Wiedererkennung des Faustus eine gemeinsame Vorlage benutzen, aber am Schluß frei komponieren und schließlich fast am selben Punkt abbrechen. Nehmen wir dagegen an, daß der „Klemensroman" unvollendet

[1]) Ein ebenso bezeichnender Unterschied besteht zwischen den Verfassern der Homilien und der Rekognitionen in der Anschauung vom Zorn Gottes. Der weit begabtere Homilist wird von schweren Zweifeln gequält, während in den Rekognitionen die heikle Frage nur kurz und vorsichtig berührt wird. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, S. 24f.

[2]) Vgl. die Subskription des cod. Ottobonianus — nur in ihm ist der Schluß überliefert —: *ἀμὴν* mit dem Zeichen des *σταυρὸς βοήθει*. Das Buch ist zu Ende.

[3]) $\iota\alpha$ 36 14 = VI 15 9, vgl. $\iota\alpha$ 36 22: *τοῖς ἐν Τριπόλει τῆς Φοινίκης ἀποταξάμενος τὴν ἐπὶ Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας ἐπορεύετο ὁδόν*. Vgl. VII 2 14, 3 6.

war, so verstehen wir auch, warum diese beiden Rezensionen entstanden. Beide Autoren wollen den Roman zu Ende führen.

Der Homilist fügt nach seiner phantasievollen Art den Dialog des Klemens und Apion *(δες)* hinzu, mit dem der wunderliche Schluß des Romans aufs engste zusammenhängt. Ungestüm und pietätlos trägt er kecke Farben in das leidenschaftslose Gemälde seiner Vorlage, macht aber wenigstens das steckengebliebene Schiff wieder flott. Er stellt sogar für den Fortlauf der Erzählung noch lockende Aussichten, denn Faustus-Simon verläßt Laodicea mit den prunkenden Worten: *Ἔχομεν — — μεθ' ἡμῶν Ἀννουβίων(α τὸν ἀστρολ)όγον. οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐπιδημήσασι τῇ Ἀντιοχείᾳ περὶ γενέσεως — — διαλεχθήσεται* (κ 21 25). Wir sollen also glauben, daß es in Antiochia mit dem Astrologen noch eine tiefgründige Disputation über die Genesis geben wird (ιδ 12). Mag nun der Verfasser gestorben sein oder die Lust verloren haben[1], — jedenfalls blieben die Homilien unvollendet.

Als dritter griff der Rekognitionenautor das schwierige Werk an und fügte nach Faustus' Wiedererkennung das X. Buch aus den Homilien und deren Quelle *(∾ δες)* hinzu. Auch über den Wert der Astrologie gibt er sein Urteil ab, zumal er hierin im Gegensatz zur Grundschrift steht. Immerhin gab er dem Roman einen leidlichen Schluß.

Übrigens sollte möglicherweise die Grundschrift über Antiochia hinausführen und erzählen, wie Klemens mit Petrus nach Rom kam, um dort zum Bischof geweiht zu werden[2]. Auf diese Andeutungen hat die auf den Homilien fußende Epitome ihre weitere frei erfundene Erzählung aufgebaut.

§ 4. Der Klemensbrief. Rufin. Das Zitat der Philokalia.

1. Der Klemensbrief. In den beiden Homilienhandschriften findet sich am Kopf des Romans ein Brief des Klemens an Jakobus folgenden Inhalts. Klemens wird von Petrus zum Bischof geweiht und erhält von ihm den Auftrag, nach seinem Tode die Reisen, die er mit ihm gemacht, aufzuzeichnen und an Jakobus zu schicken (c. 19 18). Es ist längst bekannt, daß dieser Brief einem Passus der Grundschrift nachgebildet

[1]) Der burleske Schluß hat schon etwas Gekünsteltes.

[2]) α 16 21 = I 13 17; I 74 20 (fehlt in H); vgl. III 63 b.

ist, wo Petrus mit einer ganz ähnlichen Ansprache den Zacchaeus als Bischof von Cäsarea einsetzt. Klemens, ebenso wie Zacchaeus (γ 63 26), weigert sich anfangs, das verantwortungsvolle Amt zu übernehmen (c. 3 1). Wichtiger sind folgende Stellen, in denen selbst der gleiche Wortlaut wiederkehrt: γ 65 13-15 ∾ c. 3 4-9; γ 67 26 ∾ c. 7 14; γ 67 27 ∾ c. 12 34; γ 67 30-32 ∾ c. 10 14-16; γ 68 32-34 ∾ c. 7 14-17; γ 69 6-8 ∾ c. 9 8-11; γ 71 28-30 ∾ c. 5 37-6 5[1].

Petrus' Rede umfaßt im Klemensbrief 17, in den Homilien 13 Kapitel (c. 2—18 ∾ γ 60—72). Nun gehört aber die Rede in Cäsarea (Hom.) fraglos zur Grundschrift[2]. Will man also den Klemensbrief ebenfalls — wie Waitz — zur Grundschrift ziehen, so folgt daraus, daß ihr Verfasser sich selbst geplündert hat. Im übrigen gesteht Waitz, daß der Brief nach Form und Inhalt am besten zu den Homilien passen würde, wenn nicht die Homilien unvollendet wären; im Brief erhält Klemens nämlich ausdrücklich den Auftrag, *μέχρι τοῦ νῦν*, d. h. bis zu der Ordination in Rom die Taten des Petrus aufzuzeichnen. Waitz' Argumentation läuft darauf hinaus, daß der Brief aus diesem Grunde weder zu den Homilien noch zu den Rekognitionen gehören könne, vielmehr werde ein Roman postuliert, in dem Petrus' Taten mit Einschluß der römischen Ereignisse enthalten waren. Das könne nur die Grundschrift gewesen sein.

Aber das Postulat geht von der falschen Voraussetzung aus, daß ein antiker Geschichts- oder Romanschreiber seine Vorreden wie ein moderner Gelehrter stets nach Abschluß des ganzen Werks geschrieben und niemals unerfüllte Versprechungen gemacht habe[3]. Die Logik des Beweisverfahrens ist also eine scheinbare, und wir brauchen an unseren früheren Ergebnissen nicht irre zu werden[4]. Die Grundschrift hat nicht viel weiter als bis zur Wiedererkennung des Faustus erzählt; was Homilien und Rekognitionen außerdem bieten, ist Zusatz.

Übrigens haben wir oben eine Hauptschwierigkeit beseitigt. An folgenden Stellen redet nämlich Klemens den Jakobus im Roman selber an:

---

[1]) Vgl. Uhlhorn S. 85 ff, wo mehrere Stellen ausgeschrieben sind; Waitz S. 6. [2]) Waitz S. 28.

[3]) Auch Nau, Notes S. 25 ff richtet sich gegen Waitz' Folgerungen.

[4]) Waitz macht die Voraussetzung, daß der postulierte „römische" Roman wirklich die Grundschrift ist. Es könnte natürlich auch eine weitergeführte Redaktion der Homilien sein.

Hom.	Rek.
α 6 30	— [∞ I 6 1]
α 17 24	I 14 3
α 20 30	I 17 8
β 1 1	— [∞ II 1 4]
—	V 36 20[1].

Es ist klar, bei der Annahme, daß Homilien und Rekognitionen unabhängig voneinander eine gemeinsame Quelle benutzen, ergibt sich die Nötigung, den Klemensbrief der Grundschrift zuzuweisen. Aber der Rekognitionenautor kennt nicht nur die Homilien, sondern benutzt sie auch. Man kann also bei ihm sehr wohl mit Interpolationen rechnen, die er vornahm, um nicht nur den Homilienschluß, sondern auch den Klemensbrief in seiner Rezension heimisch zu machen.

In dieser Beziehung ist folgende Stelle interessant (III 74 12): Simul et imperat mihi (sc. Petrus Clementi), quia intellexit me studiosius quae audirem memoria commendare, libris singula quaeque quae memoratu digna videbantur comprehendere et mittere ad te, mi domine Iacobe, sicut et feci parens eius praeceptis“[2]. So befahl es Petrus in Cäsarea. Im Klemensbrief dagegen befiehlt Petrus dem Klemens in feierlichen Ausdrücken, erst nach seinem Tode ein Buch zu schreiben *τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι* — — (c. 19 21) und es an Jakobus zu schicken. Beide Aufträge lassen sich nicht vereinigen, so daß hier die Möglichkeit einer Interpolation sehr nahe liegt[3]. Aber auch wenn wir annehmen, daß Petrus, nicht Klemens jene Bücher an Jakobus geschickt habe[4], so empfindet man es doch als lästig, daß ein Buch mit dem Inhalt der drei ersten Rekognitionenbücher sowie regelmäßige Jahresberichte von Petrus[5], außerdem aber der ganze

[1]) In den Homilien wird Jakobus, wie es nach dem vorausgegangenen Brief im I. Buch natürlich ist, durch die bloße 2. Person angeredet, in den Rekognitionen dagegen in aufdringlicher Weise unter voller Namensnennung.

[2]) Dasselbe wird mit ausdrücklichen Worten III 75 1 und 75 26 gesagt.

[3]) Waitz S. 85f scheint anzunehmen, daß alle drei Stellen — merkwürdigerweise führt er nur III 75 1 an — von Rufin oder einem Abschreiber verändert seien. Solch ein zweckloses Tun sieht Rufin garnicht ähnlich.

[4]) Man kann das allenfalls aus der wahrscheinlich korrupten Stelle der Homilien (α 20 30) herauslesen.

[5]) So hat es Jakobus dem Petrus befohlen α 20 31 (= I 17 9), I 72 17 (vgl. ια 35 5).

Roman von Klemens an Jakobus geschickt wird. Hier liegt offenbar eine Dublette vor, da Jakobus die Berichte von den Reisen des Petrus (und Klemens) in doppelter Gestalt zugehen. Nimmt man die verschwindend wenigen Stellen, an denen der Roman auf den angeblichen Adressaten Bezug nimmt — im ganzen fünfmal — hinzu, so liegt ja nach unseren obigen Resultaten nicht einmal ein Zwang vor, der Grundschrift diese Diskrepanzen aufzunötigen (vgl. S. 38 Anm. 1)[1].

Hierzu kommt die Beobachtung von Waitz, daß an der Parallelstelle der Homilien (γ 60ff) ältere Anschauungen über den Episkopat zugrunde liegen als im Klemensbrief. Dieser kann nämlich erst nach dem Edikt des Kallist, nach dem Jahre 220 geschrieben sein[2]. Für die Zeit der Grundschrift braucht hieraus nichts zu folgen[3]. Ihr Verfasser fand es vielleicht stilreiner, den Zacchaeus noch nach der alten Kirchenordnung ordiniert werden zu lassen[4], und es ist unbegreiflich, weshalb er der wenig späteren Ordination des Klemens plötzlich die moderne Ordnung zugrunde gelegt haben sollte.

Es wird daher immer noch das beste sein, den Klemensbrief mit den Homilien zu verbinden[5]. Jedenfalls ist die seit Hilgenfeld immer wieder auftauchende Ansicht, daß der Klemensroman als solcher, d. h. als „Ichroman", einen Adressaten voraussetze, durchaus irrig. Diese Literaturform ist dem Altertum genau so geläufig wie der Neuzeit (vgl. Apuleius), und speziell der Anfang des Romans „Ἐγὼ Κλήμης — —" sieht ganz so

---

[1]) An folgenden Stellen erwähnt Klemens den Jakobus: I 44 3, 57 7, 13, 59 9 („Iacobus Alphaei", als ob er ganz unbekannt wäre), 66 1. 5. 16, 69 1, 70 7, 71 6, 72 2. 12, 73 5. 9. Zwar ist diese Partie nach Bousset S. 426 f erst von den Rekognitionen hinzugetan, während sie nach Waitz in der Grundschrift stand. Auch α 35 5 ∾ I 72ᵇ wird Jakobus erwähnt. Aber an keiner einzigen Stelle erinnert der Autor daran, daß dieser Jakobus derselbe ist wie der vermeintliche Adressat des Romans. (Diese Anmerkung machte schon Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 48 [1905] 25 1).

[2]) Waitz S. 66 ff.

[3]) Anders Bousset S. 433 f, der annimmt, daß der a. 220–230 verfaßte Brief erst später zur Grundschrift hinzugefügt sei, und in ihm einen terminus ad quem sieht. Dann müßten damals schon jene Interpolationen stattgefunden haben. Aber der „gemeinsamen Quelle" zuliebe ist, wie wir sahen, diese Annahme nicht nötig.

[4]) Daß der Passus unbedingt zu den *II. II.* gehören muß, hat Waitz nicht bewiesen. Vgl. Bousset S. 433.

[5]) In unsern HSS sind der Brief und die 1. Homilie überhaupt als Einheit gefaßt. Nau, Notes S. 25 ff.

aus, als ob sich der Erzähler dem Leser zum erstenmal vorstellt[1]. Stellt man sich außerdem vor, daß der Klemensroman unvollendet blieb, so ist es begreiflich, wenn sich der erste Bearbeiter, der Homilist, bemüht, für die Person des Klemens und die Anlage des Romans dem Leser einige Winke zu geben[2].

2. Rufin. Rufin sagt in der Vorrede an Gaudentius, daß er den Klemensbrief absichtlich fortgelassen habe „quia et tempore posterior est et olim a me interpretata et edita" (S. 2 Gersd.). Daß der Brief „jünger" ist, ist richtig. Nur fragt sich, wie Rufin zu dieser Ansicht kam. Vielleicht so, daß er außer den „Rekognitionen" (die er übersetzt) eine, wie ihm schien, ältere Rezension kannte, in der sich der Brief oder Spuren des Briefes nicht fanden. Das können nicht die Homilien, sondern nur die Grundschrift gewesen sein. Rufin selbst sagt, er kenne zwei corpora von Büchern, die jene ἀναγνωρίσεις enthielten, „in aliquantis quidem diversa, in multis tamen eiusdem narrationis. Denique pars ultima huius operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur". Daß Rufin die Homilien meint, ist völlig ausgeschlossen, weil dort κ 11–23 von der transformatio Simonis die Rede ist[3]. Wenn man keine anderen Rezensionen annimmt, so bleibt nur die Grundschrift übrig, wo wirklich, wie wir sahen, nichts von der transformatio Simonis stand, die in den Rekognitionen erst aus den Homilien übernommen ist. Das paßt auch deswegen nicht übel, weil die Grundschrift (≈ I–IX) sich im Erzählungsstoff hauptsächlich durch den fehlenden Schluß (X 52 ff) von den Rekognitionen unterscheidet[4].

[1]) Von diesem Gesichtspunkt aus wirkt der Brief geradezu als Dublette.

[2]) Vgl. S. 38 Anm. 1. — Nach dem Bericht des Photius cod. 112, 113 gab es zu seiner Zeit noch Exemplare (der Rekognitionen), die den Brief nicht kannten. — Für die Unechtheit des Klemensbriefes tritt entschieden ein Bousset a. a. O.

[3]) Die Annahme (Waitz S. 48 1), daß Rufin von den Homilien ein Exemplar kannte, das wie der Pariser codex im Buche ιθ (c. 14 22) abbrach, ist verfehlt, da in jenem codex durch reinen Zufall nach p. 283 B einige Blätter ausgefallen sind (S. 183, 22 der Ausgabe von Lagarde). Darauf weist auch hin Nau, Notes S. 30.

[4]) Auch nach Chapman meint Rufin die (inzwischen von einem Eunomianer interpolierte) Grundschrift, da der Passus III 2–11 in beiden Rufinischen Rezensionen stand, die Homilien also nicht gemeint sein können (S. 24. 28). Ebenso hält Bousset S. 432 f Rufins zweite Version für die Grundschrift. — Nau a. a. O. unterscheidet bei Rufin zu scharf zwischen den duo corpora und den duae editiones. Unter den ersteren versteht er

3. **Die Philokalia.** Mit unserer Auffassung der Grundschrift scheint im Widerspruch zu stehen das vielbesprochene Zitat der Philokalia. Ein Teil des X. Buches der Rekognitionen (c. 10 24 — 13 2 über die Astrologie) erscheint nämlich in der Philokalia[1]: in einem Buch mit dem Titel *Περίοδοι* habe Klemens in Laodicea mit seinem Vater über die Genesis disputiert *λόγῳ ιδ'*. Waitz S. 40 bezieht das Zitat auf die Grundschrift, weil die Parallelstelle der Rekognitionen im X., nicht im XIV. Buch stehe. Aber der Beweis, daß die Stelle in der Grundschrift wirklich „im 14. Buch" gestanden hätte, ist mißlungen[2]. Übrigens scheinen nach der Beobachtung von Preuschen auch die Rekognitionen eine andere Einteilung gekannt zu haben[3]. Demnach ist die Philokalia durchaus ungeeignet, unsere begründeten Zweifel an der Echtheit des X. Buches zu beseitigen. Vielmehr läßt die Art und Weise, wie hier die anstößigen Stellen ausgelassen sind, auf Benutzung der Rekognitionen oder einer verwandten Redaktion schließen[4].

Über andere nachweisbare Rezensionen vgl. oben S. 4.

1) S, das Original der syrischen Fassung, 2) H + R, die also ihrerseits in die beiden editiones H und R zerfallen. Demnach hätte Rufin nur von der Verschiedenheit der beiden corpora, und nicht von der (mindesten ebenso auffälligen) Verschiedenheit der beiden editiones (H und R) gesprochen. Unsere Ansicht ist plausibler.

[1]) Philocalia c. 23. Ausgabe von Armitage Robinson, Cambridge 1893, S. 210.

[2]) Man versuehe einmal, den Inhalt der Grundschrift nach Büchern anzugeben! Waitz zählt „wie die Homilien". Aber diese haben beispielsweise in Tripolis 4 Bücher Predigten (R dagegen nur 3). Außerdem ist bereits eine der Simondisputationen im Buch *γ* verarbeitet (vgl. *ις* bis *ιθ*). Endlich sind zwischen der Anagnorisis des Niketes und Aquila und der des Faustus zwei Disputationen über die „Vorsehung" einzuschalten. Erst daran schloß sich die Genesisdisputation. Man begibt sich also in der Frage der Bucheinteilung auf gefährliches Glatteis.

[3]) Vgl. I 20, III 31, VIII 37. Preuschen, in Harnacks Gesch. d. altchristl. Lit. S. 214. 221. So sucht z. B. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 46 (1903), 345 2 durch eine ebenso willkürliche Zählung dasselbe Zitat für seine Hypothesen fruchtbar zu machen.

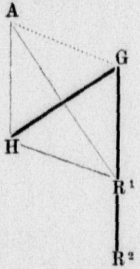
[4]) X 12 17: „Nam concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus (sc. stellarum, oben S. 31) potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit necne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest." Auch andere Flüchtigkeiten kommen vor. Das Zitat ist — höchst einseitig — nur aufgenommen, weil darin zwar nicht gegen die Macht der Sterne, aber wenigstens gegen die Astrologen gekämpft wird. Zur Frage der Echtheit des Zitats vgl. unten § 11.

Waitz sagt mit Recht bei Gelegenheit der syrischen Handschrift: „Damit bezeugt auch sie von neuem, in wie vielerlei Gestalten die Pseudoklementinen schon in ältester Zeit [im 4. Jahrhundert] umliefen". Um so größere Vorsicht ist bei den patristischen Zitaten nötig. Speziell die Fortführung der Grundschrift über die Wiedererkennung des Faustus hinaus läßt sich aus den patristischen Zitaten nicht belegen[1].

§ 5. Die Quelle der mythologischen Disputationen.

Unsere Lösung der verwickelten Frage nach Umfang und Entstehung der Klementinen soll folgender Stammbaum veranschaulichen[2].

A = δες + X 15—51. Über die Mythologie.
G = Grundschrift, der „Klemensroman" (∞ I—IX).
H = Homilien = G + A (δες) + ϰ 11—23 (Schluß der Homilien).
R^1 = Griechische Rekognitionen = G + A (X 15—51) + H (ϰ 11—23) + X 65—72 (Schluß der Rekognitionen).
R^2 = Rufins Übersetzung.



G, H und R^1 liegen in ihrer Entwicklung vollkommen klar da. Es handelt sich jetzt darum, nähere Feststellungen über die A-Quelle der Homilien und Rekognitionen zu gewinnen, die nach unsern bisherigen Ausführungen Dialoge des Apion und Klemens enthielt und in den Homilien in fast ursprüng-

[1]) Vgl. Waitz S. 39ff; Bousset S. 433f; Preuschen, in Harnacks Lit. S. 219ff.

[2]) Vgl. im einzelnen die genauere Inhaltsangabe von Waitz S. 37ff und Harnack, Chronol. S. 523ff.

licher Gestalt vorliegt (oben S. 14ff). Denn wir haben es nun einmal mit einer Quellenschrift des Homilisten zu tun, der nach Lage der Dinge die Dialoge nicht frei komponiert haben kann. Darauf deuten die oben behandelten Diskrepanzen, die nur bei einem Bearbeiter verständlich sind, der sich den Klemensroman nie innerlich ganz zu eigen gemacht hat. Einige weitere Differenzen werden uns über die Natur der Quelle näheren Aufschluß geben.

1. Fremdartiger Charakter und Disposition der Debatte. Bei der ersten lebensvoll geschilderten Begegnung versichert Apion dem Klemens, er habe seinen Gefährten immer wieder erzählt, wie schmählich Klemens von Petrus hintergangen sei (δ 7 13). In Cäsarea aber, wo Apion dies allein hätte erfahren können, findet sich nicht die geringste Spur von ihm.

δ 11 15 redet Klemens die dreißig Begleiter Apions an: *ὦ ἄνδρες Ἕλληνες*, obwohl sie später in der Gefolgschaft Simons erscheinen und einer von ihnen tyrischer Grundbesitzer ist[1].

Das Griechische spielt überhaupt eine bevorzugte Rolle. Durchaus griechisches Kolorit zeigt die echt rhetorische Ekphrasis, die sich von dem Gepräge des Romans scharf abhebt[2]. Es paßt garnicht übel, daß die Männer „in den Gärten" disputieren. Man erinnert sich dabei an Epikur, um so eher, da wir auch in unserm Roman einen Epikureer entdecken. Apion selbst führt ja mit sich *Ἀθηνόδωρον τὸν Ἀθηναῖον τῷ Ἐπικούρου ἀρεσκόμενον λόγῳ* (δ 6 6)[3]. Aber es paßt sehr schlecht, daß der emphatisch eingeführte Epikureer gänzlich stumm bleibt. Dabei gab es eine ausgezeichnete Gelegenheit, speziell Epikurs Lehre zu verteidigen. Klemens gibt nämlich zu Beginn der Apiondebatten eine ausführliche Disposition. Er will kämpfen:

---

[1]) Hierzu vgl. oben S. 27 Anm. 1.

[2]) Man muß sie griechisch lesen: *καί τις ἐν αὐτοῖς πλούσιος ἀνὴρ καὶ διὰ παντὸς χῶρόν τινα περὶ ἑαυτὸν κεκτημένος παμμούσων φύλλων, ἔφη Ἐπειδὴ σφόδρα καῦμα ἐπιφλ[illegible]ει, βραχὺ τῆς πόλεως εἰς ἐμοὺς κήπους ὑποχωρήσωμεν. καὶ δὴ προϊόντες ἐκαθέζοντο ἔνθα ἦν καθαρὰ ψυχρῶν ναμάτων ῥεύματα καὶ δένδρων παντοίων χλοερὰ σκέπη. ἔνθα ἐγὼ ἀσμένως ἐκαθεζόμην καὶ οἱ λοιποὶ περὶ ἐμέ, καὶ ἡσυχάζοντες, ἀντὶ τῆς μελλούσης ἀξιοῦν με φωνῆς διὰ τοῦ ἀτενίζειν εἰς ἐμὲ δῆλοι ἦσαν τῆς ὑποσχέσεως τὴν ἀπόδειξιν ἀπαιτοῦντες. καὶ δὴ οὕτως λέγειν ἠρξάμην — — ὦ ἄνδρες Ἕλληνες — —* (δ 10).

[3]) Außerdem erscheint Athenodor ϛ 26 19 (vgl. ζ 5 19), ζ 9 24, ιϛ 1 24, ϰ 17 6, ϰ 21 31.

1. gegen die, welche den Polytheismus und die Göttermythen[1],
2. die, welche die „genesis“[2],
3. die, welche die Lehre vom zufälligen Weltgeschehen eingeführt haben[3].

Gegenüber diesen drei falschen und irrigen Weltanschauungen will er (Klemens) zeigen, daß

4. die Religion der Juden die beste sei[4].

Genauer kann der Disputationsstoff nicht disponiert werden[5]. In Wirklichkeit wird aber nur der erste Hauptteil, die Göttermythen, behandelt, denn dahin gehören die genannten Bücher *δες*. Gegner ist hier Apion, der die Mythen allegorisch erklärt. Daß der alexandrinische Gelehrte wirklich diese allegorischen Künsteleien nicht verschmäht hat, wird unten gezeigt werden (§ 10, 8).

Im dritten Teil verspricht Klemens, gegen die Lehre Epikurs zu kämpfen. Daß aber Apion ein Epikureer gewesen sei, ist absurd, da er ja vielmehr Allegoriker ist. Noch merkwürdiger ist es, daß Klemens nach der Büchermasse *δες* nur in einigen kurzen Sätzen des Buches *ς* Epikurs Philosophie berührt (*ς* 19 18-29, 24, 25). Da drängt sich die Vermutung auf, daß der Homilist eine Quelle kennt, in der außer der Mythenallegorie auch Epikurs Lehre bekämpft wurde. Wer dort Gegner war, kann nicht mehr zweifelhaft sein: eben jener Epikureer Athenodor, der in den Homilien so beharrliches Stillschweigen bewahrt[6].

Im andern Dispositionsteil, verspricht Klemens, werde er gegen die „Genesis“ kämpfen. Aber abgesehen von der emphatischen Disposition hören wir von der Genesis kein Wort.

---

[1]) *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο, καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς — —* (δ 12 24-28).

[2]) *ἄλλοι δὲ εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο, τὴν λεγομένην γένεσιν — — —* (c. 12 28-35).

[3]) *ἄλλοι δὲ ἀπρονόητον φορὰν εἰσηγοῦνται, ὡς αὐτομάτως τῶν πάντων περιφερομένων, οὐδενὸς ἐφεστηκότος δεσπότου — —* (c. 13 35-4).

[4]) *ὁ δὲ τῶν (ὡς ὑμεῖς φατέ) βαρβάρων Ἰουδαίων λόγος εὐσεβέστατός ἐστιν, ἕνα πατέρα καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς εἰσηγούμενος — —* (c. 13 4-14).

[5]) Nach Darlegung der Disposition beginnt Klemens mit ausdrücklichen Worten seine Untersuchung *Πλὴν ἐπάνειμι ἐπὶ τὴν πρωτίστην τῶν Ἑλλήνων δόξαν* (c. 15 14).

[6]) Das Schweigen ist um so auffallender, als Athenodor sich in den bezeichneten Kapiteln unter der Zuhörerschaft des Klemens befindet.

Folglich gehört auch dieser Teil zu der Quelle des Homilisten, und nicht einmal den Gegner brauchen wir lange zu suchen, da Apion noch einen zweiten Begleiter hat: *Ἀννουβίωνα τὸν διοσπολίτην τινὰ ἀστρολόγον* (δ 6 6). In den Homilien erscheint er stets in Gesellschaft von Apion und Athenodor[1], außerdem spricht er in der falschen Schlußburleske des Homilisten einige nichtssagende Worte, die mit einem Astrologen nichts zu tun haben (ϰ 15ff). Wichtiger ist, daß sich der Homilist in Antiochia noch eine Genesisdisputation des Klemens und Annubion gedacht zu haben scheint (ιδ 12 25-33, ϰ 21 25). Mag es ihm damit Ernst gewesen sein oder bloßer Scherz, jedenfalls ist es leicht zu erraten, woher er diese Erfindung genommen hat. Sicherlich nicht aus der Grundschrift, wo Apion, Annubion und Athenodor garnicht auftraten, sondern aus derselben Quelle, in der Klemens zuerst gegen Apion, dann gegen Annubion, endlich gegen Athenodor kämpft. Diese Argumentation ergibt sich aus der erhaltenen Disposition, die in den Homilien ganz unorganisch wirkt. Der Homilist gibt sich viel Mühe, die Lücken zu verheimlichen, indem er allen Ernstes Apion zu einem Epikureer macht und die Genesisdisputation wenigstens in blauer Ferne noch in Aussicht stellt.

2. Eine jüdische Bekehrungsgeschichte. Gegenüber den drei Weltanschauungen des griechischen Denkens (*Ἑλλήνων παιδείας*) legt Klemens die ganze Wucht seiner Beweisführung in die Darstellung der Jüdischen Lehre, die er als höchste Lebensweisheit mit warmer Empfindung preist[2]. Hier sucht man vergebens die Gedankenwelt des Christentums, vielmehr ist Klemens' Weltanschauung lediglich ein verfeinerter Monotheismus. Gleichwohl bedarf unsere Ansicht noch der Stütze.

Betrachten wir einmal genauer den Helden der Disputation, jenen „Klemens". Er selbst erzählt eine hübsche Geschichte aus seiner Jugend. In Rom, wo er geboren wurde, fühlte er einst einen so mächtigen Drang nach „Wahrheit" in sich, daß er vom Jammer des Lebens angefaßt in Krankheit fiel. Apion

[1]) Vgl. S. 43 3. ϰ 11 27.

[2]) In den Büchern *δες* ist die christliche Lehre völlig ausgeschieden und hat der jüdischen — so auch der Name — Platz gemacht. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines, Revue des Études Juits 46 (1903) 89ff, findet in den Homilien, zwar nicht in unsern Apiondisputationen judaistische Spuren. Gegen ihn vgl. Waitz S. 381ff.

aber, der zufällig das Schlafgemach betrat, machte er durch eine List glauben, daß er vor Liebe krank geworden sei[1]. Um seinen Herzensfreund gesund zu machen, schreibt Apion einen Liebesbrief, in dem er die Geliebte des Klemens verführen will, die stereotypen Ehebrüche der Götter nur getreulich nachzuahmen[2]. Der schlaue Klemens schreibt nun heimlich einen Antwortbrief unter dem Namen jener erdichteten Schönen. Sie erwidert dem Apion schlagfertig, Eros sei keineswegs, wie er meine, der älteste Gott, sondern die Gelehrten hätten die frevelhaften Göttermythen erfunden, um ihre eigene Schande zu beschönigen[3]. Als Apion diese Antwort gelesen hat, macht Klemens ihm die peinliche Enthüllung, daß er sich schon längst zum Judentum bekehrt habe. Darüber gerät der grimmige Judenfeind derartig in Wut, daß er auf der Stelle das Haus des Freundes und sogar die Stadt Rom verläßt[4].

Der Antwortbrief der Geliebten ist abgesehen von der gleichen formellen Technik (vgl. Anm. 3) mit dem ersten Brief und der Person des Judenfressers Apion unlöslich verbunden. Erst durch ihn bekommt Apions Auftreten eigentlichen Witz

---

[1]) Man erkennt leicht die anmutige Erzählung von Antiochus' Liebeskrankheit wieder (Plut. vit. Demetr. c. 38), vgl. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad christianos propagatione, Göttingen 1911, S. 11ff; Heinemann, Epistulae amatoriae, quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis (Diss. Argentoratenses XIV 3), S. 52.

[2]) Philostrat ep. 30 (Hercher, Epistologr. Graeci), wo dasselbe Mittel gebraucht wird. Heinemann S. 49.

[3]) Sehr richtig urteilt Heinemann S. 49 1: Rhetorum exercitationes auctori Clementinorum (wir sagen der Quelle des Homilisten) ante oculos versatas esse probatur etiam responso, quod apud illum dat mulier (ε 20). Beide Briefe putzen sich mit rhetorischen Satzschlüssen. Apions Brief ε 10 8 — *νων ζηλοῦσαν βίον* (_ _ _ _ ⏑ ⏒). 10 13 *πάντα ὑπάρχουσαν* (_ ⏑ _ _ ⏑). 10 14 — *των θεῶν πρεσβύτατος* (_ ⏑ _ _ ⏑ ⏑ ⏑). 10 15 *στοιχείων οὐ θεῶν* (_ _ _ _ ⏑ _). 10 17 *τοῦ Ἔρωτος* _ ⏑ _ ⏑). 10 18 *ἐπιδημῶν ἐστὶ νοῦς* (⏑ ⏑ _ _ _ ⏑ _). 10 18 — *τοὶ θέλοντες* (_ ⏑ _ ⏑). 10 19 — *τοῦ κελευσθῶμεν* (_ ⏑ _ _ ⏑) usw. Im Gegenbrief ε 21 7 *ἔστιν ἀρχηγέτης* (_ ⏑ _ _ ⏑ _). 21 8 — *ἡ δ πάσχων ἑκών* (_ ⏑ _ _ _ ⏑ _. 21 11 — *ζων αὐτοῦ τυγχάνει* (_ _ _ _ ⏑ _). 21 12 — *ῥῳ πόθῳ φερομένου* (_ ⏑ _ ⏑ ⏑ ⏑ _). 21 16 — *γνώσει μειούμενον* (_ _ _ _ ⏑ ⏒). 21 20 — *σεσιν ἐμίγνυντο* (⏑ ⏑ ⏑ _ _ ⏑). 21 21 — *ριζον αὐτάς* (_ ⏑ _ ⏒). 21 23 — *στροις ἐκοσμήθη* (_ ⏑ _ _ ⏒). 22 24 — *δου κολάζονται* (_ ⏑ _ _ ⏒). 23 30 *τοῦ ἀσελγοῦς Διός* (_ ⏑ _ _ ⏑ ⏒) usw. Die Formen des doppelten trochaeus, creticus + trochaeus und des doppelten creticus sind vertreten, am häufigsten letztere.

[4]) Das alles erzählt Klemens in Tyrus seinen Zuhörern. Apion selbst ist an diesem Tage krank.

und Pointe[1]. Da so wie so fast allgemein zugestanden wird, daß der Homilist in den Apiondisputationen eine Quellenschrift benutzt, muß man auch die beiden Briefe, um die sich die ganze Disputation dreht, zur Quelle ziehen.

Dort spielte der Alexandriner natürlich eine große Rolle, aber Hauptheld war offenbar ein Jüngling, der vom griechischen Heidentum zum jüdischen Glauben bekehrt wird. Und zwar bekehrt er sich in Rom selbst, wie er Apion bekennt: *μέχρι τοῦ νῦν πολλὰς γνώμας φιλοσόφων διασκοπήσας πρὸς οὐδένα αὐτῶν ἔνευσα ἢ πρὸς τὸ Ἰουδαίων μόνον, ἐμπόρου τινὸς αὐτῶν ὀθόνας πιπράσκοντος ἐνταῦθα τῇ Ῥώμῃ ἐπιδεδημηκότος καὶ ἐκ τινὸς συντυχίας ἀγαθῆς ἁπλούστερόν μοι τὸ μοναρχικὸν φρόνημα παραθεμένου* (ε 28 12). Von einem jüdischen Seilhändler hat Klemens also in Rom die jüdische Lehre des Monotheismus gehört, die jener ihm in vertraulichen Gesprächen schlicht und einfach mitteilte. Seit jener Zeit bekennt er sich zum Judentum.

Niemand verkennt die Analogie zwischen diesem römischen Jüngling und unserm Klemens. Aber sie wird aufgewogen durch schwere Diskrepanzen. Zu dem Klemens, der im Beginn des „Romans" geschildert wird, dringt zuerst ein dunkles Gerücht von dem „Sohne Gottes" (α 6 3). Dann erscheint ein Unbekannter[2], der auf dem römischen Forum predigt — über den „Sohn Gottes" (α 7 11). Der leicht erregbare Klemens spricht zu sich selbst: *Εἰς Ἰουδαίαν πορεύσομαι, ἵνα ἰδω εἰ ταῦθ' οὗτος λέγων ἀληθεύει ὡς ὅτι υἱὸς θεοῦ ἐπιδεδήμηκεν τῇ Ἰουδαίᾳ* (α 7 23). Rasch tritt er die Reise an, wird aber vom Sturm nach Alexandria verschlagen. Wieder hört er dort jemanden predigen über den „Sohn Gottes" (α 9 14). Der Mann ist Barnabas, der ihn nun als erster tiefer in die Geheimnisse der „wahren Prophetie" führt (α 13 10 ∾ β 4 26). Auch Petrus klärt Klemens vor allem über diesen Kernpunkt der christlichen Lehre auf (α 18 f; vgl. α 20 30, 21 15).

Hier läßt der Verfasser offenbar mit bewußter Kunst seinen von glühendem Eifer beseelten Klemens von den ersten

---

[1]) Vgl. ε 2 39-4, ε 27 4. Anders J. Geffken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, S. 207: „Der wackere Autor gibt sich die Mühe, einen ganzen heidnischen Brief, ein ‚Lob des Ehebruchs' einzurücken und sogar einen Gegenbrief zu komponieren." Richtiger urteilt Heinemann über Charakter und Herkunft des Gegenbriefes, oben S. 46 Anm. 3.

[2]) Die Fassung der Grundschrift ist hier nicht völlig sicher, vgl. oben S. 6 f.

dunklen Ahnungen durchdringen zum vollen Verständnis der Lehre unter der Leitung des Petrus[1]. Diese Erkenntnis läßt vollends die oben widerlegte Annahme, daß die Bücher δες der Grundschrift angehören und Klemens schon vor Beginn des Romans ein Bekehrter ist, zur Unmöglichkeit werden. Außerdem ist die Kluft zwischen dem jüdischen „Monotheismus" und der christlichen Lehre vom „wahren Propheten", die in beiden Fällen den Anstoß zur Bekehrung geben, zu groß für einen immerhin einheitlich konzipierten christlichen Roman. Überhaupt wer ist jener jüdische *ἔμπορος ὀθόνας πιπράσκων*, der Klemens den Monotheismus in vertraulicher und schlichter Weise erklärt hat? Zu Beginn des „Romans" hören wir nur von einem Unbekannten, der auf dem römischen Forum über den „wahren Propheten" predigt.

Diese Diskrepanzen sollten genügen. Eine andere fällt fast in das Gebiet der unfreiwilligen Komik. Der tyrische Klemens verbreitet sich in dem fiktiven Gegenbrief ausführlich über die Bekämpfung des Ehebruchs, gibt viele nützliche Ratschläge über die Knabenerziehung[2] und gesteht nach Endeckung des Betrugs dem Apion freimütig: *Ἐγὼ γυναικὸς οὐκ ἠράσθην οὐδὲ ἄλλου τινός, πάνυ μου τῆς ψυχῆς δεδαπανημένης πρὸς ἄλλας ἐπιθυμίας καὶ πρὸς ἀληθῶν δογμάτων εὕρεσιν* (ε 28 10). Dieser tugendstolze Klemens redet aber (wie man glauben soll, wenige Monate später) in Aradus aus Furcht, von Petrus getrennt zu werden, gänzlich anders: *πρὸς τούτοις δεδιώς μου καὶ τῆς ἀκμῆς τὴν ἐκ φύσεως ἐπιθυμίαν, ἠγωνίων μήπως ἀπολειφθείς σου, ἄνθρωπος ὢν νεώτερος, ὅπερ νῦν οὕτως ἐνστάσεως ἔχω, κἂν κατά τινα χόλον θεοῦ ἀποστῆναί σου ἀδύνατον εἰ ἥττων ἐπιθυμίας ἔσομαι* (ιβ 5 8).

So sicher sich nun aus alle diesem ergibt, daß die ganze jüdische Bekehrungsgeschichte der Bücher δες niemals in der Grundschrift gestanden hat, so liegt doch die erstaunliche Ähnlichkeit dieser beiden Jünglinge auf der Hand, die ja beide von Philosophie übersättigt sich vom Griechentum abwenden[3].

[1]) Gerade dies Moment, das unsere Erzählung zu einem Entwicklungsroman erhebt, betont mit Recht G. Misch, Geschichte der Autobiographie, Leipzig und Berlin 1907: „auch einen künstlerischen Aufbau konnte die Bekehrungsgeschichte in dieser Literatursphäre erhalten" (S. 297f). Vgl. auch die gut komponierte Anagnorisis des Faustus, oben S. 10f.

[2]) ε 24 12—26, d. h. der ganze Schluß des Gegenbriefs.

[3]) Auch andere Ähnlichkeiten zwischen der Anlage des Romans und

Warum sollen wir nicht annehmen, daß dem Verfasser der Grundschrift dieselbe Quelle zugänglich war wie dem Homilisten? In dessen Quelle disputiert ein Jüngling gegen die allegorische Mythendeutung, gegen die Genesis und gegen Epikurs Lehre. Genesis und das „zufällige Weltgeschehen" werden aber auch in der Grundschrift an drei Disputationstagen heftig bekämpft. Die sich gegen die Mythenverdrehung richtende Disputation fehlt in der Grundschrift, und zwar notwendigerweise, da sie aus dem Charakter der handelnden Personen nicht entwickelt werden kann.

Man sieht jetzt leicht, wie sich die Sache verhält. Was wir in der Grundschrift vermissen, die Gegner jener gegen Epikur und die Astrologen gerichteten Disputationen, finden wir in den Homilien, die uns die Figuren des Athenodor und Annubion liefern; was wir dagegen in den Homilien vermissen, die versprochenen Disputationen gegen Epikur und die Astrologen, erkennen wir in der Grundschrift wieder.

Folglich schöpfen Grundschrift und Homilien aus derselben Quelle, in der der tyrische Klemens mit Apion, Annubion und Athenodor disputierte[1].

Man könnte verwundert fragen, wie es dem Homilisten, einem späteren Bearbeiter der Grundschrift, gelang, dieselben Quellen wie seine Vorlage aufzustöbern. Aber wie der Verfasser der Grundschrift seine Quelle benutzt hat, werden wir im zweiten Abschnitt sehen; manchmal hat er sie fraglos fast wörtlich exzerpiert. Speziell die Kapitel 19—28 des IX. Buches, die mit Karneades' Argumenten gegen die Astrologie fechten, hat er unverändert übernommen. Und gerade sie waren in

der jüdischen Geschichte sind bemerkenswert. So ergreift beide Jünglinge ein derartiger Ekel vor der Philosophie, daß sie ganz krank davon werden (α 2 10 ∾ ε 2 35). Vgl. α 3 20 ∾ ε 2 34 die philosophischen ἀναοκευαί und κατασκευαί. Sisyphus, Tantalus und Ixion dienen α 4 4 und ε 6 5 als Beispiele. Ägyptische Magie wird verpönt α 5 12 und ε 3 14.

[1]) Vgl. hierzu den Stammbaum S. 42. — S. 22 ist die Ansicht Boussets (S. 430) erwähnt, nach der in der Grundschrift Klemens, Niketes und Aquila mit Apion, Athenodor und Annubion disputierten. Diese Hypothese durch Interpretation für die Grundschrift zu erhärten, dürfte schwer halten. Aber freilich hat zuerst Bousset die enge Beziehung des Athenodor und Annubion zu den grundschriftlichen Disputationen klar erkannt. Außerdem hat auch er schon S. 430. 446 f. vermutet, daß hier eine „hellenisch-philosophische" Quelle zugrunde liegt. — [Ich kam zu meiner Auffassung, ohne Boussets Resultate zu kennen. Irgendwo müssen jedenfalls einmal Apion, Annubion und Athenodor disputiert haben.]

einer Zeit, wo das astrologische Interesse im Mittelpunkt stand, jedenfalls so berühmt, daß ein kluger und hellhöriger Mann wie der Homilist leicht ausfindig machen konnte, woher die Wasser rauschten. Denn allerdings haben wir uns überzeugt, daß der Homilist nicht nur an dem Lehrstoff der Grundschrift herumänderte, sondern diese um die Bücher δες und den Homilienschluß bereicherte[1].

Nicht viel unwahrscheinlicher ist unsere Vermutung, was die Rekognitionen betrifft. Jedenfalls schöpfen sie und die Homilien aus einer gemeinsamen Quelle A[2]. Nachdem aber der Homilist die Namen des Apion, Annubion und Athenodor mit hinübergerettet hatte, konnte ein einigermaßen belesener Gelehrter dieselbe Quelle wiedererkennen und für seine Zwecke nutzbar machen. Daß der Rekognitionenautor ein Gelehrter war, ist schon nach seiner verklausulierten Stellung zur Astrologie (X 10–13 2) wahrscheinlich.

Allerdings müssen wir annehmen, daß jene Quelle seinerzeit eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte. Es scheint ein Disputationsbuch gewesen zu sein, in dem ein griechisch erzogener Jüngling, der zum Judentum übergetreten ist, mit Eifer gegen die landläufigen griechischen Weltanschauungen zu Felde zieht. Seine Gegner waren Apion, Annubion und Athenodor. Das Buch gibt sich als eine jüdische Bekehrungsschrift zu erkennen, da das Christentum auf Kosten auffallender jüdischer Momente völlig in den Hintergrund gedrängt wird. Nicht am wenigsten entscheidet in dieser Frage die Person des Apion, der sogar in den bewußt christlichen Homilien seiner historischen Stellung wegen als Erzfeind der Juden erscheint. In der Tat hat er nie etwas mit dem Christentum zu tun gehabt. Endlich wird uns unten (§ 8, 3 und 10, 7) noch ein wichtiges Argument für unsere Annahme einer jüdischen Disputationsschrift begegnen.

---

[1]) Daß der Homilist den Erzählungsstoff willkürlich verändert hat, kann man schon aus der falschen Wiedererkennung des Faustus sehen (oben S. 8ff).

[2]) X 50 4: „quid illi humanum genus iuverunt, qui dixerunt non esse deum, sed casu omnia et fortuito agi? nonne ut haec audientes homines et arbitrantes nullum esse iudicem, nullum provisorem rerum, ad omne facinus, quod vel furor vel avaritia vel libido dictasset, neminem verendo praecipites agerentur?“ Epic. 355, 12 Usener. Auch dieser Satz, der schwerlich in der Grundschrift stand (vgl. VIII 10ff), ist wohl aus jener jüdischen Quellenschrift A geflossen.

Die ganze Schwierigkeit — sie völlig zu leugnen wäre absurd —, die in der Annahme liegt, daß Grundschrift, Homilien und Rekognitionen in gleicher Weise von derselben Quelle abhängig sind, wird nicht unwesentlich gemildert, wenn wir es mit einem Erzeugnis der jüdischen Apologetik zu tun haben

Unserer Hypothese würde zu Hilfe kommen die von Chapman inaugurierte Tendenz, Grundschrift, Homilien und Rekognitionen in einen Zeitraum von knapp fünfzig Jahren zusammenzudrängen[1]. Außerdem wird es doch immer wahrscheinlicher, daß alle drei Autoren in dem räumlich beschränkten Syrien geschrieben haben[2]. Man darf sich aber, wenn man unsere Quellenanalyse verwirft, nicht ohne weiteres darauf berufen, daß die gedachte Quelle nirgends zitiert wird. Wollte man die Bücherproduktion des Altertums lediglich aus den Zitaten rekonstruieren, so würde sich ein verzeichnetes Bild ergeben. Kaum hat eine Zeit so skrupellos abgeschrieben oder sich so vor dem Zitat mit Namensnennung gescheut, und gerade diesen mittelmäßigen, gar nicht einmal so schlechten Romanschreibern merkt man es an, daß sie sehr viel gelesen haben, viel mehr als die wenigen Quellen, die wir aufzeigen können[3].

Nicht ohne Grund haben wir in den philosophischen Disputationen eine besondere Quelle vermutet. Aber wir können diese Ansicht nur durch Interpretation stützen. Wir geben dabei einstweilen alle unsere Aufstellungen preis und wenden uns ohne Voreingenommenheit zum folgenden Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Die philosophischen Disputationen (VIII 1—IX 32).

Faustus hat Petrus und den drei Brüdern am Meeresstrande die Torheit des Betens vorgeworfen, da es weder Götter noch Vorsehung gebe. Hieraus entwickelt sich eine Debatte, in der Faustus an drei Tagen mit Niketes, Aquila und Klemens dispu-

[1]) Der späte Ansatz der Grundschrift wird freilich unten § 11 widerlegt werden. [2]) Über die Lokalisierung vgl. unten § 11.

[3]) Es mag erlaubt sein, hier auf die mittelhochdeutschen Epiker hinzuweisen, deren Quellen wir z. T. nicht mehr namhaft machen können, die aber seinerzeit weithin berühmt waren und von den gelehrten Lesern sofort wiedererkannt wurden.

tiert. In der ersten Disputation ist die Technik diese, daß jeder Debatter eine bestimmte „Definition" gibt. Dann beleuchtet Niketes zunächst die Ansicht des Gegners und setzt ihr schließlich seine eigene entgegen. Dieselbe Technik beobachtet man in der dritten Disputation, während in der zweiten häufiger dialogische Form gebraucht wird.

Faustus definiert nun im Anfang: „Ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesin dico esse, quae omnia agit et continet" (VIII 4 18). Und Niketes: „Ego dico providentia dei gubernari mundum, in his dumtaxat, quae gubernatione eius indigent" (VIII 6 16). Daran schließen sich ohne Unterbrechung von Kap. 9—34 die Ausführungen des Niketes.

§ 6. Analyse der ersten Disputation.

1. Das simplex und compositum. c. 9 1—22. Niketes geht zu Beginn seines Vortrags über die letzten Gründe des Weltalls aus von dem Unterschied zwischen dem „Einfachen" und dem „Zusammengesetzten". Das Einfache ist etwas Einheitliches, das nicht die Fähigkeit der Trennung oder Auflösung besitzt und gänzlich qualitätlos ist. Dagegen ist das Zusammengesetzte aus zwei, drei, vier oder mehr Elementen zusammengesetzt und kann folglich in diese seine Teile zerlegt und aufgelöst werden. Das Einfache ist ewig, das Zusammengesetzte sterblich. Folglich ist das Einfache Gott, der die Materie „zusammensetzt". „Neque ergo condendi virtus (= simplex) in immenso cessare potuit, neque bonitas otiari, sed ad substituenda ea quae sunt, bonitate, ad componenda et firmanda virtute provocatur. Substituuntur ergo et componuntur quaedam — — ex duobus vel tribus, quaedam vero ex quattuor, alia ex pluribus."

Hiermit bricht dieser erste eigentümliche Abschnitt ab, und der Autor fährt fort: „Sed quoniam nunc nobis de mundi ratione quaeritur et de substantia eius, quam ex quattuor elementis esse compositam constat — —". Dadurch gewinnt der erste Passus den Anschein einer ganz allgemeinen Erwägung des Unterschiedes zwischen Einfach und Zusammengesetzt. Das ist aber nicht der Fall, denn in dem Satze „Neque ergo condendi virtus in immenso cessare potuit" ist die ganze Entstehungsgeschichte der Welt und ihrer Teile als Zusammensetzung aus drei, vier oder mehr Elementen durch das simplex zu verstehen. Es deutet demnach auf eine Fuge,

wenn der Autor mit ausdrücklichen Worten zur ratio mundi übergeht, — als ob er vorher von etwas anderem gesprochen hätte. Ferner ist im ersten Abschnitt die Materie aus zwei oder mehr Elementen entstanden, im folgenden „zugestandenermaßen" aus vier. Endlich fällt es auf, daß das feierlich eingeführte simplex künftig überhaupt keine Rolle mehr spielt, obwohl noch häufig von der „Zusammensetzung" der Elemente die Rede ist.

Der Autor mengt hier offenbar zwei philosophische Ansichten durcheinander und wird schwerlich für den ersten Abschnitt dieselbe Quelle wie für den zweiten zu Rate gezogen haben[1]. Die Fuge ist noch kenntlich durch den schlecht gelungenen Übergang.

2. Über die Weltentstehung. In den Kapiteln 10 und 11 gibt der Autor eine Disposition der folgenden Ausführungen.

I. Die Welt ist
   1. ungeworden
   2. geworden
      a) durch sich selbst
      b) durch einen andern.

II. Ist die Welt durch einen andern geworden, dann durch die Vorsehung. Die Vorsehung aber kann man sich in dreifacher[2] Weise vorstellen
   1. alles umfassend (generalis erga omnia)[3]
   2. spezielle Teile umfassend (specialis erga partes)[4]
   3. alles und spezielle Teile umfassend (generalis omnium et specialis partium)[5].

---

[1]) S. unten S. 61 f.

[2]) C. 11 4. 5: „[an et generaliter erga partes]" muß getilgt werden, weil im folgenden nur drei Arten der Vorsehung behandelt werden, 11 6. 11 9. 11 11.

[3]) C. 11 6: „generalis autem intellegitur hoc modo, quasi ab initio deus faciens mundum ordinem dederit rebus et cursum statuerit et ultra eorum curam quae geruntur, habere cessaverit". So definiert ist die Vorsehung identisch mit der fatalistischen „genesis" (vgl. c. 12 1-4).

[4]) C. 11 9: „specialis vero erga partes hoc modo est, ut quorundam quidem vel hominum vel locorum providentiam gerat, quorundam vero non gerat". Vgl. oben S. 52 die „Definition" des Niketes VIII 6 16. So, meint der Autor, müßte ein Christ sich die Vorsehung denken.

[5]) C. 11 11: „generalis autem omnium et specialis partium simul hoc modo est quasi et ab initio omnia fecerit deus et usque ad finem per singulos quosque providentiam gerat" [das folgende „et unicuique reddat pro actibus suis" sieht nach einem Zusatz aus, s. S. 57 Anm. 2]. Dies ist genau die Definition der stoischen *πρόνοια*, Cicero de nat. deor. II § 75.

Diese klare Disposition ist im folgenden arg verwirrt. Der Autor beginnt nicht mit der „Weltentstehung“ (I), sondern der „Vorsehung“ (II), und zwar wendet er sich heftig gegen die erste Vorstellung (II 1), die die Vorsehung als „genesis“ faßt[1]. Dann plötzlich sagt Niketes ganz zusammenhangslos: „Ego vero mundum dico a deo factum et ab ipso quandoque esse solvendum“. Damit kehrt der Autor kurz entschlossen zur Frage der „Weltentstehung“ (I) zurück.

Man erwartet nun im 13. Kapitel endlich eine Erläuterung des ersten Disputationsteils (I 1), ob die Welt ungeworden und ohne Anfang ist. Hierbei hätte man an Parmenides zu denken, auf den der Autor später mit wenigen parenthetischen Worten anzuspielen scheint (c. 14 5-12)[2]. Aber an der richtigen Stelle fehlt dieser Teil (I 1). Vielmehr behauptet der Autor c. 13 sogleich, daß die Welt „geworden“ *(γενητός)* sein müsse, weil sie körperlich ist. Jeder Körper sei entweder eine einheitliche Masse oder in Teile zerlegbar. Die Welt habe sich also entweder aus einer Masse *(ὕλη)* zu der Mannigfaltigkeit der Formen entwickelt oder es sei umgekehrt die große Masse des Weltalls aus unendlich vielen verstreuten Teilchen *(ἄτομοι)* entstanden.

Ersteres ist die stoische Lehre von der aus vier Elementen bestehenden Materie, letzteres die Lehre Epikurs.

Nachdem im 13. Kapitel gesagt ist, daß die Welt wirklich „geworden“ ist und einen Anfang hat, entsteht die Frage, ob sie durch sich selbst oder durch einen andern „geworden“ ist (I 2a und b). Hartnäckig wird wiederum die Disposition verwirrt, da Niketes sich zuerst den Theorien zuwendet, nach denen die Elemente des Stoffs durch eine außer ihm liegende Kraft gemischt wurden. Dem Autor war es bequemer, ohne Rücksicht auf die Disposition zuerst diesen Teil abzuhandeln, da sich von hier aus sehr leicht die Identität dieser Kraft und Gottes erweisen ließ (c. 14—16 15). Erst dann wagt er es, sich mit Epikurs Lehre zu beschäftigen, die die Atome ohne eine äußere Ursache oder Kraft sich bewegen läßt. In diesem Sinne

[1]) C. 12 1-3. Vgl. S. 53 Anm. 3.

[2]) Die Ewigkeit der Welt, die an jener Stelle bekämpft werden soll, wird in gleicher Weise geleugnet von Philo de provid. I § 6; vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, S. 4. — Basilius, Hexahemeros I c. 3, vgl. K. Gronau, Posidonius eine Quelle für Basilius' Hexahemeros, Braunschweig 1912, S. 26f.

faßt der Autor die Epikureische Kosmologie als Materialismus, dem er die Berechtigung abspricht, da es keine Atombewegung aus eigener Kraft geben könne (c. 16 16—19).

Nun hätte es genügt, in diesen Kapiteln Epikurs Ansicht zu widerlegen, da schon vorher gezeigt ist, daß eine den Stoff bewegende Kraft angenommen werden muß, die identisch ist mit Gott. Nichtsdestoweniger bemüht sich der Autor von neuem zu beweisen, daß die Welt nicht durch die „unvernünftige Natur", sondern durch einen vernünftigen Schöpfer „zusammengesetzt" sein muß. Darum läßt er den hier ganz unangebrachten Einwurf: „Sed dicet aliquis haec a natura fieri" passieren und will uns vergessen machen, daß er in den Kapiteln 16—19 bereits gegen die „natürliche" Philosophie polemisiert hat. Im 20. Kapitel finden wir also genau dieselbe Sachlage wie Kap. 13, denn hier wie dort wird die Alternative gestellt, ob die Welt durch sich selbst [Epikur] oder durch einen andern [Stoa] „geworden" ist. So kommt es, daß diese beiden Kapitel wiederholt Dubletten aufweisen. Vgl. c. 20 7: „Quodsi idonei tibi testes videntur philosophi — —", während Niketes vorher geprahlt hat: „— — testantur etiam philosophorum plurimi sapientes viri. Sed ne videamur quasi egentes adsertionibus uti voluisse testibus, de principiis — — quaeramus" (c. 13 2). Wie der Autor seine Theorie der Weltentstehung entwickelt, sahen wir schon: „Corporeum esse mundum hunc visibilem, eo ipso quod est visibilis satis constat"; alles was aber sichtbar sei, sei auch „geworden" (c. 13 4—f). Derselbe Beweis kehrt wieder c. 20 10: „Visibilis enim est — — et palpabilis atque corporeus (sc. mundus), omnia autem quae huiusmodi sunt, facta esse constat". Das stammt nach dem eigenen Bekenntnis des Autors aus Platos Timaeus (p. 28b), den er im 13. Kapitel, obwohl die „adsertiones philosophorum" stolz verschmäht werden, stillschweigend und heimlich benutzt; im 20. Kapitel dagegen zitiert er ihn öffentlich.

Aus alledem ist zu schließen, daß der Autor eine bestimmte Disposition kennt, an der er beständig herumändert. Die Platostelle beweist nicht bloß, daß die Welt „geworden" *(γενητός)*, sondern auch daß sie durch die Kraft eines Urhebers und Schöpfers geworden ist[1]. Wenn aber ein Argument, das die

[1]) C. 20 12: „quod autem factum est, aliquem habet sine dubio auctorem, a quo factum est. Hunc ergo — — factorem parentemque om-

Existenz des Weltschöpfers beweist, nach der Auseinandersetzung mit Epikur angeführt wird (c. 20), so ist dies nur im Sinne der oben gegebenen Disposition, nach der zuerst die Frage, ob die Welt durch sich selbst „geworden" ist[1], und zweitens die eventuelle Urheberschaft „eines andern" diskutiert werden soll. Demnach hat der Autor einen Teil jener platonischen Argumentation schon vor die Polemik gegen Epikur gesetzt, um nach dem Beweis der Existenz Gottes um so sicherer die Atomenlehre treffen zu können. Diese eigenwilligen Änderungen an der klar entworfenen Disposition erklären sich befriedigend, wenn wir die Disposition der Quelle zuweisen, die der Autor nach seinem Geschmack ummodelt[2].

Die Ansicht, daß dem Autor eine Quelle vorlag, läßt sich noch stützen. Es soll bewiesen werden, daß die Welt nicht ewig, sondern „geworden" ist (I 2). Dieser Ansicht stehen alle Philosophen nahe, die bestimmte „Elemente" der Welt und somit eine Entwicklung anerkennen; denn hat die Welt Elemente gehabt, so kannte sie auch einstmals einen Anfang; folglich ist sie „geworden". Alle Philosophen bezeichnen ihre Elemente als ewig, ebenso die Stoiker ihre bekannten vier Elemente. Speziell für diese vier Elemente wird ein Beispiel angeführt zum Beweis, daß sie anfangslos sind[3]. Was aber an-

---

nium et invenire difficile est et inventum vulgo enarrare impossibile" (= Plato Timaeus 28b). Dieselbe Stelle ist benutzt von Philo de provid. I § 21 (Wendland, Philo S. 8). Basilius Hexahem. I c. 2 C (Gronau S. 26 f); vgl. Bigg S. 164 f.

[1]) So faßt der Autor Epikurs Philosophie auf.

[2]) Eine ähnliche Einteilung wie die der Quelle findet sich bei Basilius. Er polemisiert zunächst gegen die Philosophen, die die Welt aus einem Urstoff (ὑλικῇ ὑποθέσει I c. 2 A) hervorgehen ließen: Thales, Heraklit und Empedokles, die bestimmte Elemente, Demokrit und Epikur, die ein Heer von Atomen annähmen. Dann widerlegt er die aristotelische Ansicht, daß man aus der Mathematik die Ewigkeit des Weltalls beweisen könne (c. 3, vgl. Gronau S. 26 ff). Dieser zweite, gegen die Mathematiker gerichtete Abschnitt fehlt in den Rekognitionen, und es fragt sich, ob er in der Quelle stand, auch wenn man VIII 15 s „Geometrae fines" (sc. statuunt) heranzieht. Im übrigen ist die Vermutung Pasqualis (Doxographica aus den Basiliusscholien. Nachr. d. Königl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1910, S. 228), daß das doxographische 15. Kapitel erst von dem Rekognitionenautor hinzugefügt sei, nicht begründet, da es sich in die obige Disposition gut einfügt. Vgl. den folgenden Absatz.

[3]) C. 16 1: „quod in coniunctione elementorum deficiente altero aut abundante cetera resolvuntur et concidunt, ostenditur ex nihilo ea accepisse principium. Nam verbi gratia si deficiat in aliquo humor,

fangslos ist, ist zweifellos ewig. Nichts anderes will jenes Beispiel beweisen. Der Autor fährt dagegen fort: „in hoc (sc. exemplo) originis suae qua ex nihilo facta sunt (sc. elementa) produntur indicia. Quodsi materia ipsa probatur esse facta — — —".

Eine sophistische Argumentation, durch die bewiesen werden soll, daß die Elemente, die „aus nichts" geschaffen seien, nun erst recht ihren Ursprung Gott verdankten! Daß dies ein Zusatz des Autors ist, erhellt auch aus dem folgenden: „Sed de materia et qualitatibus non est nunc dicendi locus; hoc solum docuisse sufficiat", d. h. der Beweis, daß Gott die Elemente „gemischt", nicht geschaffen habe. So bestätigen es alle Beispiele, die stets nur von der „Mischung" der Elemente reden, c. 13[b], 14[b], 15[b], 16[b] u. ö.

Zum zweiten Mal haben wir Spuren einer Bearbeitung gefunden, ein Beweis, daß der Autor in dem Abschnitt über die „Weltentstehung" (c. 13—20 18) eine Quelle benutzt, die er verschiedentlich zurechtgestutzt hat[1].

3. Die Vorsehung. In dem zweiten Hauptteil der Disposition soll disputiert werden über die „Vorsehung" (II). Der erste Unterteil handelt von der „Genesis" (oben S. 53f) und ist lange vorher ziemlich nachlässig behandelt (c. 12 1-12). Es bleiben die zwei anderen Unterteile, von denen nur der dritte „stoische" zu den folgenden Kapiteln paßt (S. 53 Anm. 5)[2]. Denn wir werden

---

nec aridum stabit; humore enim pascitur aridum sicut et frigus calido, in quibus — —, si alterum deficiat, penitus cuncta solvuntur". Vgl. Anaxag. fr. 4 (Diels Vorsokratiker 315, 8) und fr. 11 (Diels 318, 1). Was die „Kälte" und „Wärme" (VIII 16 5) betrifft, vgl. Stratos Qualitäten. Zeller, Philos. der Griechen[3] II 2 S. 907; Rek. VIII 15[4] „Callistratus [= Strato: corr. Fabricius et Diels] qualitates". — v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II 405: *ὅσα τοίνυν σώματα πρῶτον τὰς τοιαύτας ἔχει ποιότητας* (das sind *θερμότης ψυχρότης ὑγρότης ξηρότης*), *ἐκεῖνα στοιχεῖα τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐστὶ καὶ τῆς σαρκός. ἔστι δὲ ταῦτα γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ.* — Übrigens findet sich eine ähnliche Argumentation wie in den Rekognitionen bei den Pythagoreern (Sext. adv. math. X 263. 267): *τῶν γὰρ ὄντων — — τὰ μὲν κατὰ διαφορὰν νοεῖται, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν, τὰ δὲ πρός τι· — — οὐδὲν γὰρ δεξιὸν ἐστιν, ἐὰν μὴ καὶ ἀριστερὸν ὑπάρχῃ, οὐδὲ διπλάσιον, ἐὰν μὴ καὶ τὸ ἥμισυ προϋποκέηται οὗ διπλάσιόν ἐστιν.* Vgl. auch Basilius, Hexahem. I c. 8 A!

[1]) So erklärt sich auch in der Entwicklung der Lehre Epikurs der äußerst harte Übergang von Kap. 16 zu 17.

[2]) C. 11 14 „et unicuique reddat pro actibus suis" (sc. providentia) verrät sich als Zusatz, sei es unseres Autors, sei es der Rekognitionen oder eines Abschreibers, vgl. S. 78 1.

bald sehen, daß jene Kapitel die Philosophie der Stoiker widerspiegeln, deren *πρόνοια* gleichfalls „generalis erga omnia et specialis erga partes" ist.

Aber unser christlicher Autor verstand sich keineswegs dazu, aus dieser Auffassung dieselben Konsequenzen wie die Stoiker zu ziehen und sich zu einer vollkommen fatalistischen Weltanschauung (Genesis) zu bekennen. Vielmehr klügelt er selbst eine neue Definition der Vorsehung aus, die „in his dumtaxat quae gubernatione eius indigent" den Weltenlauf lenkt (c. 6 $_{16}$ ∾ c. 11 $_{9}$, S. 53 Anm. 4). Freilich hat diese zur Rettung der Willensfreiheit ersonnene christliche Vorsehung nur in der Disposition einen bescheidenen Platz gefunden, während sie in der Disputation selbst keine Rolle spielt. Auch hier bemerken wir die Linienführung der Quelle, die der Autor nur bisweilen verdunkelt hat.

Eigenartig bleibt es, daß er jene stoischen Beweise einer Vorsehung fast wörtlich abschreibt und sie als wahrhaft christlich preist, während er den (stoischen) Fatalismus heftig bekämpft[1]. Daß seine Quellen stoisch waren, sagt er nirgends. Anderseits muß der c. 12 $_{1-13}$ nachlässig hingeworfene Ausfall gegen den Fatalismus gegen die Stoiker gerichtet sein; daß nämlich die Verteidiger einer bis zur „genesis" gesteigerten Vorsehung nicht den Götterglauben preisgeben, hält der Autor für unwürdig. Als ob man gegen die Genesis etwas von den Göttern erbitten könne![2]

Wahrscheinlich ist, daß dieser erste, nur wenige Zeilen umfassende Unterteil des Abschnitts „*πρόνοια*" nicht aus der Quelle stammt. Man würde sonst nicht gut begreifen, warum an dieser versteckten Stelle gegen den Fatalismus polemisiert wird, während die ganze dritte Disputation seiner Widerlegung dient.

Demnach hat der Autor in seiner Quelle nur die dritte „stoische" Definition der Vorsehung und die mit ihr verbundenen

[1]) Auch Philo verteidigt die Vorsehung und bekämpft die Astrologie. Wendland, Philo S. 24.

[2]) Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig 1910, S. 212ff. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 156: „Für das was notwendig geschieht ist die Astrologie überflüssig; denn sie nützt nichts, da alles dieses doch so geschieht, wie es geschehen muß". Sext. adv. math. V § 47, vgl. Hom. *ὁ* 4. Das war ein Argument des Karneades.

folgenden Ausführungen gefunden. Die beiden andern Definitionen sind dagegen Zutat.

An die Definitionen schließen sich die Ausführungen selbst, die sich durch klare Einteilung des Stoffes auszeichnen. Zum Beweis, daß das Weltgeschehen sich in geordnetem und harmonischem Lauf abspielt und daß kein Ding seinen Ursprung aus einer denkenden Vernunft und der göttlichen Vorsehung verleugnet, werden geschildert:

A. Der Mikrokosmos	
der Äther: das Weltall	c. 20 18—22
die Atmosphäre: Wind und Regen	c. 23
die Erde: Meere und Flüsse	c. 24
Pflanzen und Tiere	c. 25
Wasser	c. 26, 27.
B. Der Mikrokosmos	
die menschliche Zeugung	c. 28
und Körperstruktur	c. 29—32.

Wie man sieht, ist der Autor in der Bewältigung des ziemlich umfangreichen Stoffes planmäßig vorgegangen. Aber wir werden bald erfahren, wer darin sein Lehrmeister gewesen ist. Hier kann es nur stören, wenn in den folgenden Kapiteln noch eine schlechte Nachlese versucht wird. So gehört c. 33 1-3 (die übrigen Tiere) und c. 33 3. 4 (Bäume und Kräuter) zum 25. Kapitel. Die vier Jahreszeiten (c. 33 4-7) sind schon vorher (c. 22 7) behandelt. Dazu kommt die Frage nach dem Alter der Welt (c. 33 7—34 6)[1]. Diese Analekta werden schwerlich der mit Sicherheit zu rekonstruierenden Quelle zuzuweisen sein, vorausgesetzt, daß wir sie mit Recht für den Autor der Grundschrift und nicht für die Rekognitionen in Anspruch nehmen.

Im 34. Kapitel folgt zum Abschluß der ersten Disputation noch einmal eine Zusammenfassung aller der Gründe, die den Glauben an die Vorsehung rechtfertigen.

Es galt zu beweisen, daß alle Dinge geboren sind aus der höchsten Weisheit und Vernunft. Sie ist der „*λόγος*, durch den wahrhaftig alles gemacht ist“ (c. 34 28)[2]. So hat der Autor

[1]) Dieselbe Frage wirft auf Velleius gegenüber Plato, Cic. de nat. deor. I § 20—22. Philo de provid. I § 6 (Wendland, Philo S. 4).

[2]) v. Arnim, Stoic. fragm. II 300: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.*

schon vorher mitten in den der Stoa entlehnten Ausführungen offen bekannt „quam rationem ego verbum *(λόγον)* et deum appello“ (c. 19 Ende). Hier verrät er, vielleicht unfreiwillig, wo seine Quellen entspringen, obwohl er niemals die Stoiker mit Namen nennt.

4. Verhältnis der beiden Abschnitte über die „Weltentstehung“ und die „Vorsehung“. Merkwürdig an dieser ersten Disputation bleibt, daß offenbar zwei verschiedene Materien zusammengeschweißt sind; die eine stellt ein theoretisches Problem der Physik dar („über die Weltentstehung“, c. 10—20 18), die andere ist wesentlich praktisch gefaßt („über die Vorsehung“, c. 20 18 — 33)[1]. Das ist um so merkwürdiger, als die Definition des Faustus ganz einseitig lautet: „ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesin dico esse, quae omnia agit et continet“ (c. 4 18). Hier ist nur von der Vorsehung die Rede, die Faustus besonders wegen der „Unordnung“ (inordinata) leugnet. Dem gegenüber führt Niketes mit vollem Recht aus, daß Makro- und Mikrokosmos in schöner Harmonie einer festbestimmten Ordnung folgen. Aber die physikalischen Untersuchungen über die Anfänge des Weltalls haben hiermit nur sehr wenig zu tun.

Einstweilen empfiehlt es sich also, die Ausführungen über die „Weltentstehung“ und die über die „Vorsehung“ von einander zu sondern.

Aber eine andere Schwierigkeit kommt hinzu. Wie kann Niketes aus der oben zitierten „Definition“ des Faustus (c. 4 18) erraten, daß Faustus Epikur studiert habe?[2] Als ob Epikur durch eine vielfach herrschende „Unordnung“ des Weltgeschehens zu seiner Atomenlehre getrieben wäre![3] Als ob Epikur jemals wie Faustus den Fatalismus bekannt und ihn nicht vielmehr bekämpft hätte! Als ob Epikur endlich auch die Existenz der Götter geleugnet hätte!

---

[1]) In Ciceros Buch „de natura deorum“ wird nirgends auf Probleme der Physik eingegangen, während die Lehre von der Vorsehung einen großen Raum einnimmt, s. unten § 9, 1.

[2]) C. 7 11: „Secta tua et sententia quam definisti, manifesta est his qui eruditi sunt in huiusmodi disciplinis —; ex his quae proposuisti quid consequatur agnosco, maxime quia prae ceteris philosophis Epicuri scholas frequentavi“. Über den Schluß von Kap. 7 vgl. § 10, 3.

[3]) Die wahre Ursache war der von ihm verabscheute Aberglaube. Vgl. Epic. 31, 6; 36, 1. Zeller[4] III 1 S. 396.

Trotz dieser Widersprüche hat es mit dem Epikureertum des Faustus seine eigene Bewandnis. Gerade die epikurische Lehre wird drei Kapitel lang (c. 17—19) in so heftiger Weise bekämpft, daß der Mann, der die Kapitel konzipierte, zweifellos einen echten Epikureer aufs Korn nahm. Kaum an einer andern Stelle wird es so klar, aus wie heterogenen Bestandteilen der Verfasser der Grundschrift seinen Roman zusammengeleimt hat.

Haben wir also vorher den ganzen von der „Weltentstehung" handelnden Abschnitt von den Ausführungen über die „Vorsehung" gesondert, so betrifft dies besonders die in der „Weltentstehung" enthaltene Polemik gegen Epikur. Erst dann stimmen die der Debatte vorausgeschickte „Definition" des Faustus (c. 4 18) und die folgenden Ausführungen über die „Vorsehung" zusammen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß der Autor nach der oben angeführten Disposition sogleich den ersten Unterteil des Abschnitts „Vorsehung" (II 1) entwickelt, dann aber unvermittelt zurückspringt zur Untersuchung über die „Weltentstehung" (I). Das sieht so aus, als ob er durch gewisse Erinnerungen an eine Quelle behindert würde.

Daß die Epikurea nicht zur Definition und „Vorsehung" passen, ist ein wichtiges Ergebnis, denn da sie aus dem Abschnitt über die „Weltentstehung" nicht herausgerissen werden können, bestätigt sich unsere erste Vermutung, daß die Abschnitte über „Weltentstehung" und über „Vorsehung" verschiedener Herkunft sind[1].

5. Ein pythagoreischer Abschnitt. Endlich bleibt noch ein Wort zu sagen über das versprengte Anfangskapitel der Disputation (c. 9). Auch dies weist Spuren der Überarbeitung auf. Wir erinnern uns an den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten[2]. Beim Zusammengesetzten

---

[1]) Dies wird unten § 10, 3 noch näher begründet werden. — Übrigens scheinen die Worte des Niketes: „ego vero mundum dico a deo factum et ab ipso quandoque esse solvendum" (c. 12 14) auf die Definition eines andern Gegners als des Faustus (c. 4 18) zu deuten. Jener Gegner hätte die Ewigkeit der Welt behaupten müssen, die auch unser Autor in der Disposition (c. 10 3) und später (c. 14 5) kurz streift. Wahrscheinlich waren also die Ausführungen über die „Weltentstehung" in der Quelle umfangreicher.

[2]) Vgl. hierzu Cic. de nat. deor. I § 20: „quae est enim coagmentatio non dissolubilis!" sagt Velleius in seiner Polemik gegen Plato, der die Welt für „geworden" und nicht für ewig hielt. Die Pythagoreer (vgl. S. 62) lehren *ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος. ἐκ δὲ*

lassen sich folgende Unterscheidungen machen: numerus divisio color differentia asperitas lenitas pondus levitas qualitas quantitas (c. 9 3)[1]. Alle jene Unterscheidungen fehlen dem Einfachen „et ob hoc etiam fine“ (sc. caret). Das „et ob hoc etiam fine“ sieht ganz aus wie ein Zusatz, denn „ob hoc“ ist unverständlich. Übrigens verrät sich der Autor selbst, wenn er wenig später von der Materie sagt: „cui omnes illae decem differentiae quas supra conprehendimus accidunt“ (c. 9 21). Die Zahl 10 stimmt aber nur, wenn man das „et ob hoc etiam fine“ tilgt. Die Absicht ist klar, denn wenn das Einfache auch „fine caret“, ist es „immensum“ (c. 9 11) und besitzt dieselbe Eigenschaft wie nach der christlichen Lehre Gott. Ursprünglich scheint dagegen in diesem Einfachen das ἕν der Pythagoreer zu stecken, die sich Gott als begrenzt vorstellen (vgl. S. 61 Anm. 2)[2]. Schon hieraus erhellt, daß sich der Autor auch in diesem (pythagoreischen) 9. Kapitel an bestimmte Quellen gehalten hat.

Überblicken wir die Ergebnisse unserer Untersuchung der ersten Disputation, so ergibt sich, daß sie in drei Abschnitte über die „Weltentstehung“, die „Vorsehung“ und die pythagoreische Lehre zerfällt. Namentlich die beiden ersten Abschnitte hatten scheinbar ursprünglich nichts mit einander zu tun. Bevor wir aber ihr Verhältnis definitiv beurteilen können, müssen wir die beiden andern Disputationen einer Betrachtung unterziehen.

§ 7. Analyse der zweiten Disputation.

Nachdem Faustus „wegen derer, die gestern nicht anwesend waren“, eine anacephalaeosis der ersten Disputation gegeben

---

τούτων γίγνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐπιτιθέντος (Plut. de an. procr. 2, 1012 E).

[1]) Die 5., 6., 7., 8. Unterscheidung (asperitas lenitas pondus levitas) entsprechen Demokrits primären Qualitäten (Theophr. de sensu 63), während die dritte (color) zu den sekundären gehört (Theophr. 64). numerus (1) differentia (4) quantitas (9) qualitas (10) finden wir unter Platos Ideen wieder [Zeller[3] II 1 S. 589]. Es bleibt die divisio (2). Woher diese merkwürdige Reihe stammt, läßt sich nicht sagen.

[2]) C. 9 16: jenes Einfache ist „bonitate pater, virtute conditor“, vgl. Arist. Eth. I 4. 1096[b] 5: οἱ Πυθαγόρειοι — — τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν und Plut. de an. procr. 2. 1012 E Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος — — ἐκάλει — — τὸ δ' ἓν πατέρα. Zum Schluß des 9. Kap. (Rek.), wo offenbar auf die Pythagoreer angespielt wird, vgl. Arist. Met. XII 7. 1072[b] 30: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, — — τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι — — —. Vgl. Zeller[5] I 1 S. 376 f.

hat (c. 39), definiert er von neuem: „multa — — habeo, quae ostendam competenti mensura ac forma et specie constare, nec tamen per mentem condita ac rationem. Tum praeterea video multa incondite, inconsequenter, iniuste geri in mundo et sine genesis cursu nihil fieri posse“ (VIII 40 16). Zur Widerlegung des Vorsehungsglaubens führt Faustus also an

I. „wohlgeformte“, aber nicht vernunftgemäße Dinge

II. „Unordnung“ und „Ungerechtigkeit“.

Diese Disposition ist in den folgenden Kapiteln einigermaßen eingehalten.

1. „Wohlgeformte“, aber nicht vernunftgemäße Dinge. Zu den „wohlgeformten“ Dingen, die nicht planmäßig und sinnvoll, sondern zufällig sind (I), rechnet Faustus den Regenbogen (c. 41 b. 42), der durch Zufall ohne eine vernünftige Ursache entstanden sei. Aquila, der zweite Bruder, antwortet, die Sonne sei von Gott gleichsam als ein Siegel geschaffen und alle Abdrücke des Siegels hätten darum in letzter Linie ihren Ursprung in Gott selbst; deshalb sei auch der Regenbogen nicht zufällig, sondern göttlich [1]. Ähnlich werden Früchte und Blätter erklärt [2].

Dieser Teil ist nachlässig geschrieben. Vielleicht ist aber nicht die Grundschrift, sondern der Verfasser der Rekognitionen der Schuldige.

2. Zusammenhang der ersten und zweiten Disputation. Unter die Kategorie der „wohlgeformten“, aber nicht sinnvollen Dinge (I) haben sich merkwürdigerweise auch die Flöhe, Mäuse und Eidechsen verirrt. Übrigens versichert Aquila, sein Bruder Niketes habe sich schon in der ersten Disputation über diese „scheinbar unnützen“ Dinge geäußert (vgl. S. 13). Solche Tiere gegenüber den Angriffen auf die Vorsehung in

---

[1]) Der Regenbogen hatte seinen festen Platz in der stoischen Theodizee (vgl. Philo de provid. II § 100). Diog. Laert. VII 152: *ἶριν δὲ εἶναι αὐγὰς ἀφ' ὑγρῶν νεφῶν ἀνακεκλασμένας, ἥ, ὡς Ποσειδώνιός φησιν ἐν τῇ μετεωρολογικῇ, ἔμφασιν ἡλίου τιμήματος ἢ σελήνης ἐν νέφει δεδροσισμένῳ, κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν, ὡς ἐν κατόπτρῳ* (vgl. typus Siegel) *φανταζομένην κατὰ κύκλου περιφέρειαν.* Vgl. Wendland, Philo S. 79 2.

[2]) Vgl. zu all diesen „wohlgeformten“, aber scheinbar zufälligen Dingen Cic. de finibus III 18 = v. Arnim, Stoic. fragm. II 1166: „— — alia autem nullam ob utilitatem quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba.“ Vgl. fr. 1163. 1164.

Schutz zu nehmen, war den Stoikern ganz geläufig[1]. Aber natürlich gehören sie nicht in die Reihe der „wohlgeformten" (I), sondern in die der „ungeordneten" Dinge (II). Dieser zweite Teil beginnt erst mit dem 45. Kapitel. Wenn nun einerseits die Flöhe, Mäuse und Eidechsen nach Aquilas Versicherung in der ersten Disputation abgehandelt wurden und anderseits dieselben Tiere zur Reihe der „ungeordneten" Dinge (II) gehören, so folgt daraus, daß die „ungeordneten" Dinge, die jetzt in der zweiten Disputation verteidigt werden, ursprünglich bei irgend einem Autor noch in der ersten Disputation standen. Jener Autor kann aber nicht der Verfasser der Grundschrift gewesen sein, denn wenn der ganze zweite Teil der zweiten Disputation zur ersten addiert würde, müßte die erste Disputation bedeutend größer gewesen sein als die dritte, und die zweite würde vollends auf einen verschwindenden Rest reduziert. Denn daß in der Grundschrift drei Disputationen standen, haben wir gesehen, und es ist sicher kein Zufall, daß noch in den Rekognitionen alle drei gleiche Länge haben.

Demnach wurde ursprünglich in derselben Disputation über die Vorsehung in der Weise debattiert, daß Harmonie und Ordnung des Makro- und Mikrokosmos und die Berechtigung scheinbar „ungeordneter" Dinge auseinandergesetzt wurde. Zu einer solchen Disputation stimmt auch die erwähnte Definition des Faustus: „ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus (c. 4 18). Zu Beginn der zweiten Disputation definiert er nämlich merkwürdigerweise genau so: „tum praeterea vides multa incondite, inconsequenter, iniuste geri in mundo" (c. 40 18). Nach diesem dublettenhaften Satz kann man unmöglich denken, daß Faustus sich einfach wiederholt. Vielmehr ist hierin ein Beweis zu sehen, daß ursprünglich der zweite Teil der ersten Disputation (über die „Vorsehung") eng zusammenhängt mit der folgenden (über „wohlgeformte" und „ungeordnete" Dinge). Natürlich bedeutet die Erweite-

[1]) Chrysipp verteidigte Wanzen, Mäuse und andere Plagen (s. unten § 10, 4). Vgl. Philo, de provid. II § 40: „Etenim et mundum ipsum convenit laudare, nec quae vilia in terra sunt attendere, ut scarabaeos vel formicas aut pulices et alia consimilia — —". Sext. P. H. I § 55ff: *καὶ κοινῶς τὰ ἄλλοις ἡδέα ἄλλοις ἐστὶν ἀηδῆ καὶ φευκτὰ καὶ θανάσιμα* (durch viele Beispiele belegt). Über den Ursprung dieser Tiere aus dem Urschlamm vgl. Wendland, Philo S. 80 5.

rung einer einzigen Disputation zu zwei keineswegs eine Verbesserung.

3. „Ungeordnete" Dinge und „Ungerechtigkeiten". Dieser zweite Abschnitt der Disputation beginnt mit dem 45. Kapitel. Der Autor sucht gewisse Unebenheiten folgendermaßen zu erklären: Gott habe am Himmel Sonne, Mond und fünf Planeten gesetzt „quibus aeris temperies pro ratione temporum dispensetur et ordo vicissitudinum permutationumque servetur" (c. 45 4). Das erinnert schon bedenklich an astrologische Lehren.

„Horum autem ipsorum ministerio[1], et si quando pro peccatis hominum plaga et corruptio terris inicitur, perturbatur aer, lues animantibus, corruptio frugibus, pestilens per omnia mortalibus annus inducitur, et ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur."

Zwei Ursachen werden angeführt, durch die „die Luft verwirrt wird, die Lebewesen Seuche befällt, die Früchte verderben und das Jahr eine einzige Pest ist": 1. das ministerium stellarum, 2. die peccata hominum. Aber das „et si quando" lehrt, daß beide Ursachen nicht zusammenzuwirken brauchen, vielmehr kann Unglück entstehen durch das ministerium stellarum oder die peccata hominum. Anders lesen wir am Schluß des Satzes: „ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur". Hier gilt zweifellos nur die erste Ursache, das ministerium stellarum, und es folgt daraus mit Wahrscheinlichkeit, daß die zweite Ursache, die peccata hominum, nur eine christliche Glosse ist. Tilgen wir sie, so fügt sich alles glatt: „Horum autem ipsorum ministerio perturbatur aer, lues —, corruptio —, pestilens — — annus inducitur, et ita fit, ut uno eodemque ministerio et servetur ordo et corrumpatur"[2]. Denn vorher ist gesagt, daß Gott Sonne, Mond und fünf Planeten gesetzt hat, damit sie die Luft in gleichmäßige Schwingungen versetzen (ut aeris temperies — — dispensetur). Dieselben Sterne haben also Macht, die Luft in gleichmäßige oder ungleichmäßige, heftige Schwingungen zu versetzen, — ohne irgendwelchen Einfluß der „menschlichen Sünden". Aber diese Theorie, nach der Glück und Unglück von den Sternen abhängt, kann niemals eine christliche sein[3]. Es ist die nackte

[1]) sc. dei. [2]) Durch die Glosse entstand die lästige Tautologie: „si plaga et corruptio terris inicitur, — — corruptio — — inducitur".

[3]) Kein Christ hätte geglaubt, daß Gott, um den sündigen Menschen Unglück zu schicken, sich des Sternendienstes bediente. Auch in der

Lehre der Astrologen, die der Autor durch Hinzufügung einer Glosse zu mildern sucht[1].

Diese versteckte astrologische Lehre liegt auch dem folgenden Abschnitt zugrunde:

Wenn der Lauf der Sonne „geordnet“
ist, bewirkt er Gutes c. 45 11—13; 16-f
ist er „ungeordnet“: Böses c. 46 3—5[2].
Wenn der Lauf des Mondes „geordnet“
ist, bewirkt er Gutes c. 46 5—13
ist er „ungeordnet“: Böses c. 46 13. 14.

Auch hier sucht der Autor die Tendenz der Quelle zu mildern, wenn er am Schluß des 46. Kapitels schreibt: cum fuerit iusta „aliqua ex causa“ ordinis instituti (sc. lunae) mutata temperies, corruptio oritur et intemperantia, ut in homines — — castigatio dei voluntate procedat. Das erste Mal heißt es, daß die Ordnung der Sterne sich verwirrt „aliqua ex causa“, ehrlich gesagt „nescio qua de causa“, das zweite Mal ist plötzlich ein Grund angeführt: „ut in homines — — castigatio dei voluntate procedat“.

Alles dies berechtigt zu der Annahme, daß in der Quelle Glück und Unglück unterschiedslos den Sternen zugeschoben wurde, die eine ähnliche Rolle bei Posidonius spielten. Vgl. Sext. adv. math. IX 79 (= v. Arnim, Stoic. fragm. II 1013): *κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται* [Beispiel Ebbe und Flut]. *ὡσαύτως δὲ καὶ κατά τινας τῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν* (vgl. „perturbatur aer“), *ὅτὲ μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὁτὲ δὲ λοιμικῶς* (vgl. „lues — — pestilens annus“[3]). Auch hier bei Posidonius wird mit keinem Wort gesagt, daß sich

---

Grundschrift wurde scharf unterschieden zwischen den zwei Ursachen des ministerium stellarum und der pecata hominum.

[1]) Vgl. hierzu v. Arnim, Stoic. fragm. II 685: *εἴπερ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῷά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα.*

[2]) Durch übermäßige Hitze (wie durch Überschwemmung, vgl. VIII 23b) wird die Fruchtbarkeit der Erde vernichtet. Wendland, Philo S. 73.

[3]) Über Sonne und Mond vgl. Philo de provid. II § 69—71, 76—80. Wendland, Philo S. 70f; Gronau S. 10. — Die „Sympathie des Weltalls“, an die nach diesen Theorien zu denken ist (vgl. Wendland, Philo S. 114; H. Greßmann, Eusebius' Werke III 2: Die Theophanie, 1904, S. 39, 3ff; Cumont-Gehrich S. 197. 202), war ein wichtiger Beweis für die Wahrheit der Astrologie.

das Unglück ereigne wegen der „peccata hominum". Allerdings steht der interpolierte Zusatz der peccata hominum der stoischen Philosophie nicht gänzlich fern[1].

Noch an einem andern Punkt sehen wir, wie der Autor die Grundlinien seiner Quelle zu ändern sucht. Man sollte denken, daß die „ungeordneten" Dinge durch die vorigen Ausführungen genügend erklärt wären. Statt dessen liest man: „ex his quidem quae secundum ordinem sunt, oportuit credi esse providentiam; de his vero, quae contra ordinem geruntur, causas requirere (sc. oportet) ab his, qui eas per doctrinam propheticam didicere" (c. 47 11).

Wer dies allein liest, kann unmöglich denken, daß die „ungeordneten" Dinge längst erklärt sind. Vielmehr scheint der Autor sie erst in den folgenden Kapiteln erklären zu wollen. Ganz dublettenhaft werden für die „ungeordneten" Dinge Gründe gesucht: zuerst schreibt der Autor die Gründe seiner Quelle ab und bringt sie als sein geistiges Eigentum vor, später zieht er es vor, jene Dinge nach christlicher Weise nicht aus den Sternen — auf sie wird nur noch an einer Stelle angespielt[2] — sondern so zu erklären: „ex impietate hominum initium mala ista sumpsere" (c. 48 1); einst hätten alle Menschen ein preiswürdiges Leben geführt, wie noch jetzt die Chinesen (Seres)[3]. Den Grund, weshalb die Menschen jener Glückseligkeit das Unglück vorgezogen haben, findet der Autor nicht in den Sternen, sondern in der Willensfreiheit; wo diese sei, gäbe es Böses und Gutes. „Habent enim — — singula quaeque bona

[1]) Daß wir es mit einer Interpolation des Autors zu tun haben, ist schon gezeigt. Auch der Anfang des Kapitels 47 1-9 (über die Züchtigung der Frommen und Gottlosen) unterbricht den Zusammenhang sehr unangenehm; er hängt aber eng zusammen mit jenem interpolierten Schluß des 46. Kapitels. Der moralische Zweck einer solchen „Züchtigung" findet sich zwar auch in der stoischen Polemik gegen Karneades, vgl. Wendland, Philo S. 16: „Die Auffassung der äußeren Übel als Strafe der Gottlosen wird als stoisch bezeugt" (v. Arnim, Stoic. fragm. II 1176), vgl. S. 48 und Cic. de nat. deor. III § 75ff. Aber an unserer Stelle ist gleichwohl, wie der Zusammenhang lehrt, die moralische Spitze eine deutliche Interpolation des Autors.

[2]) VIII 52 9: „Hinc ergo est, quod cum ordinatus astrorum cursus fidem faciat manu artificis conditum mundum, rursum conturbatio aeris, aura pestilens, fulminum vagi ignes providentiae opus refellant". Von einem „Sternenglauben" ist hier keine Rede.

[3]) Die damals beliebte Theorie vom seligen Urzustand stammt von Posidonius. Schmekel S. 453.

contraria et coniuncta sibi mala, ut fecundis imbribus grando inimica est, ut rori placido rubiginis est sociata corruptio — —" (weitere Beispiele)[1]. „Haec autem omnia posita sunt a deo, pro eo quod hominibus voluntas arbitrii a bonorum proposito discessit et declinavit ad mala" (c. 52[b]).

Der ganze Abschnitt (c. 47—53) ist vom Autor für seine Erklärung der „Unordnung" auf merkwürdige Weise zusammengescharrt, so wenn er hier und da wertvolle Motive wie das Beispiel der Chinesen und die Theorie der „contraria" (c. 52[b]) entlehnt. Und doch wäre es ein Irrtum, alle diese (stoischen) Einzelmotive derselben Quelle zuzuweisen, die der Autor vorher in den wichtigen astrologischen Kapiteln 43—46 benutzt. Es handelt sich um ganz verschiedene Doktrinen. Zu merken ist, daß der Autor das Vorhandensein von „Ordnung" und „Unordnung" zugibt. Letztere wird erklärt aus dem Sternendienst (c. 45. 46), aus der die adgnata und contraria hervorbringenden Natur und aus der menschlichen Gottlosigkeit. Die beiden letzten Erklärungsgründe (c. 47 ff) sind dem Autor besonders sympathisch, während er das ministerium stellarum über Erwarten schnell vergißt. Im allgemeinen mahnt er, weniger die Unordnung als die Ordnung anzusehen (c. 44[b]. 53[b])[2].

[1]) C. 52 12. Vgl. Chrysipp (v. Arnim, Stoic. fragm. II 1170): „cum multa — atque magna gigneret pareretque (sc. natura) aptissima et uti-'ssima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis, quae faciebat cohaerentia, eaque [neque] per naturam sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν — —; proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur". Die Stoiker hielten das Unglück für ἐπιγεννήματα τῶν σεμνῶν καὶ καλῶν (M. Aurel VI 36). Wendland, Philo S. 71 5; Chrysipp (v. Arnim, Stoic. fragm. II 1169): „— — nullum adeo contrarium est sine contrario altero". — Übrigens dienen an jener Rekognitionenstelle Hagel, Rost, Stürme, unfruchtbare Bäume, giftige Pflanzen, wilde und gefährliche Tiere als Beispiele, die sich die ungebildeten Menschen in ihrer Bekämpfung der Vorsehung zunutze machten (vgl. VIII 47 15). Ὁμίχλη δρόσος ὑετὸς ὄμβρος χάλαζα χιὼν κρύσταλλον πάχνη, alles dieses wurde von Chrysipp „erklärt" (v. Arnim, Stoic. fragm. II 701). Philo de provid. II § 87: „Ventorum violentiae ad quid factae sunt, si vere omnia aguntur secundum providentiam? — — at grando ac nix quid emolumenti afferunt sive animalibus sive plantis?" Mit diesen Argumenten fochten besonders gern die Epikureer (Wendland, Philo S. 76 ff). Auch unser Verfasser der Rekognitionen kennt sie, X 8 9: „non tibi videtur malum esse febris, incendium, seditio — — —" [viele Beispiele].

[2]) Denselben Rat gibt Philo de provid. II § 40: „Etenim et mundum ipsum convenit laudare nec quae vilia in terra sunt, attendere — — —, sed caeli naturam contemplari — — —".

4. Der Schluß der Disputation. Die Disputation hätte nun ihr Ende erreichen sollen. Es wird auch richtig geschlossen: „hoc ipsum — —, ordo et inordinatio, ab artifice fieri potest, a natura vero insensibili non potest“ (c. 54 5)[1]. Diesen Satz sucht der Autor noch durch zwei seltsame Beispiele zu belegen.

1. Ein Felsstück, das von einem hohen Berg herunterstürzt, schlägt hart auf den Boden und zersplittert in tausend kleine Stücke, aber niemals ergibt die Gruppierung der Splitter eine vollkommene und sinngemäße Figur (c. 54 7).

Aus diesem Beispiel kann man unmöglich folgern, daß „Ordnung“ und „Unordnung“ nur von einem artifex, nicht von der natura insensibilis erzeugt wird. Vielmehr ist das Beispiel offensichtlich ein versprengtes Stück aus der Polemik gegen Epikurs Lehre von den „unvernünftigen“ Atomen. In diesem Zusammenhang steht es auch bei Cicero[2].

2. Daß Ordnung und Unordnung nur von einem artifex stammen, lehrt nach der Meinung des Autors ein zweites Beispiel: „si excidat e monte saxum artifex — — necesse est, ut id primo informe caedat et barbarum, tum deinde paulatim excudens — — exprimat formam quam mente conceperit. Ita ergo ex informitate vel deformitate artificis manu pervenitur ad formam, et utrumque ab artifice procedit — —“ (c. 54 19). Auch dies Beispiel stimmt nicht zu den vorhergehenden Ausführungen. Während der Autor hier die „Unordnung“ für zeitlich früher erklärt als die Ordnung, hat er vorher die unbedingte Glückseligkeit an den Anfang gestellt und das Unglück erst aus der sekundären menschlichen Gottlosigkeit abgeleitet (c. 48 1)[3].

Beide Beispiele, jedenfalls das erste, stammen aus der Quelle, zu der der Autor nach dem Exkurs der Kapitel 47—53 zurückkehrt.

---

[1]) Auch das Unglück ist von Gott „verordnet“ (posita), um die Willensfreiheit zu ermöglichen. Vgl. c. 52b.

[2]) Sein Beispiel, daß die Buchstaben des Alphabets wirr durcheinander geschüttet niemals die Annalen des Ennius ergeben könnten (de nat. deor. II § 93), stammt aus der Polemik des Poseidonius gegen Epikur. Diels, Elementum S. 1 ff.

[3]) Das Beispiel stammt wohl von einem Aristoteleskenner, vgl. Arist. Met. IX 6. 1048 a 32: *λέγομεν — — δυνάμει· οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν.* Beispiele, in denen die Welt mit einem Kunstwerk verglichen wird, bei Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. I, S. 206.

Zum Schluß der Disputation wird eine Erörterung über die Entstehung des Übels angehängt (c. 55. 56), ein Thema, das der Autor besonders liebt[1]. —

In der Analyse der zweiten Disputation sind wir zu folgendem Resultat gekommen. Im allgemeinen ist die angegebene Disposition gewahrt, da die „wohlgeformten" Dinge (I) in den Kapiteln 41—43, die „ungeordneten" (II) in den Kapiteln 44—53 behandelt werden. Aus dem zweiten Hauptteil haben wir ausgesondert die Kapitel 45 und 46 (über die Macht der Sterne). Diese Art, die „Unordnung" zu erklären, wiesen wir mit der Erörterung über den Zweck der Flöhe, Mäuse und Eidechsen (c. 43. 44) der Quelle zu, wo sich zum Beweis der Vorsehung Ausführungen über die Ordnung und Unordnung im Weltall fanden. Wahrscheinlich stand auch der erste Dispositionsteil (I), die „wohlgeformten" Dinge, in der Quelle.

§ 8. Analyse der dritten Disputation.

1. Willensfreiheit und Kampf ums Dasein. Die letzte Disputation nimmt das am Schluß des gestrigen Tages behandelte Thema (VIII 55. 56) wieder auf. Es handelt sich um die Frage nach dem Ursprung des Übels. Dem Autor liegt viel an der Rettung der Willensfreiheit, die er durch ein Beispiel illustriert. Bekannt sei die soziale Ungleichheit der Menschen, da es Könige, Fürsten, Herren, Pädagogen, Juristen, Mathematiker und viele andere gäbe. Diese Ungleichheit erkläre sich aus dem Kampf ums Dasein, in dem jeder genötigt ist, sich einen eigenen Beruf zu suchen: „cibi enim et potus atque indumenti gratia singulas quasque artes (d. h. die eben angeführten) expetere edocemur; — — etenim artes cogente cibi ac potus voluptate discuntur et exercentur; quae voluptas, cum accesserit veritatis agnitio, infirmior efficitur succedente parsimonia. Quantus enim sumptus est aqua et pane utentibus et hunc a deo sperantibus?" (c. 6 7. 21).

Den letzten Satz („quantus — sperantibus") hat Usener in seine Epikurea aufgenommen (Epic. 357, 10). Aber die ganze Erörterung ist philosophischer Herkunft, wie die überraschend

[1]) Dieselbe Frage wird aufgeworfen Cic. de nat. deor. III § 78: „— — si homines rationem bono consilio a diis immortalibus datam in fraudem malitiamque converterunt, non dari illam quam dari humano generi melius fuit". Vgl. v. Arnim, Stoic. fragm. II 1000 über die Willensfreiheit.

verstandesmäßige Ableitung der Berufsgliederung aus dem Hunger und Durst der Menschen lehrt. So weit wäre auch alles klar und einfach, wenn nicht der Autor mitten in das 6. Kapitel seine Lieblingstheorie von der Willensfreiheit hineingetragen hätte: „hic iam uniuscuiusque mentis propositum declaratur, utrum necessitatem famis et frigoris per furta et homicidia ac periuria sarciat perque alia huiusmodi scelera, an iustitiam, misericordiam continentiamque custodiens artis studio et manuum labore imminentis necessitatis expleat ministerium“ (c. 6 9).

Hier kann man deutlich beobachten, wie Dubletten entstehen. Die „necessitas famis et frigoris“ ist vorher die Wurzel der menschlichen Ungleichheit, jetzt ist sie, ebenso wie die Willensfreiheit, die Wurzel guter und böser Handlungen. Der Autor sucht den Betrug zu verhüllen, indem er sagt, jene necessitas zwinge die Menschen, entweder Diebstahl oder Raubmord zu begehen oder „artis studio et manuum labore“ der drohenden Not Herr zu werden. Als ob Mörder und Diebe keine Könige, Fürsten, Herren, Pädagogen usw. sein könnten oder alle, die jene Berufe ausüben, die Tugenden der iustitia und continentia besäßen!

Natürlich liegt hier, wie schon die Dublette zeigt, eine Quelle zugrunde, die der Autor entstellt hat.

2. Die Gesetze der Länder. Nachdem die eben besprochenen Kapitel 5—7 mit den vorhergehenden, die von der Willensfreiheit handelten, in wenig vorteilhafter Weise verbunden sind, wird dasselbe Thema vom Guten und Bösen (oder den bösen Dämonen), zwischen denen der Mensch wählen kann, bis zum 16. Kapitel fortgesponnen. In der Willensentscheidung spielt eine große Rolle die Furcht vor den Gesetzen, die dem Menschen verbieten, Böses zu tun.

Demgegenüber bemerkt Faustus — sein Gegner ist hier Klemens —, nicht einmal Gesetze könnten uns vom Bösen zurückhalten, wenn das Horoskop es befiehlt. Zum Beweis zählt er im 17. Kapitel einige Schemata auf, besonders solche, die böse Handlungen wie Ehebruch, Mord und ähnliche Verbrechen befehlen[1]. Gleichwohl gelingt es dem Alten nicht, Klemens zu überzeugen. Dieser sucht vielmehr zu zeigen, daß es keine Genesis gäbe und sogar gegen die vermeintliche Genesis die menschlichen Begierden nicht nur aus Furcht vor Gott, sondern

[1]) Zu dem 17. Kap. vgl. oben S. 13.

auch aus Furcht vor den Menschen in Schranken gehalten würden (c. 18 Ende).

Wir wollen sehen, mit welchen Beispielen Klemens, d. h. der Autor, seine Behauptung belegt, daß die Menschen aus Furcht vor den menschlichen Gesetzen ihre Begierden mäßigen.

Zuerst beweisen dies die Chinesen (Seres), die, obwohl sicherlich auch bei ihnen eine Konstellation von Venus und Mars vorkommt, sich dennoch des Ehebruchs und ähnlicher Vergehungen enthalten. „Est apud Seres legum metus vehementior quam genesis constellatio" (c. 19).

Dies Zeugnis kann die These des Klemens nur stützen. Das zweite Beispiel betrifft die Bragmanen, welche, überall von verbrecherischen Völkern umgeben, selbst „weder Mord noch Ehebruch begehen, sondern Gott stets fürchten" (c. 20 a). Sie zwingt ebenso wie die Chinesen die Furcht vorm Gesetz, verbrecherische Handlungen zu meiden. Auch dies Beispiel ist geeignet, die Behauptung des Klemens zu erhärten.

Ganz anders steht es dagegen mit den folgenden Beispielen. Die Gesetze der übrigen Völker veranlassen diese nicht etwa, Böses zu fliehen und Gott zu fürchten, sondern zwingen sie zu den schwersten Verbrechen. So erzählt Klemens, daß die Inder ihre Gefangenen opfern und verzehren, die Perser ihre Mütter, Schwestern und Töchter ehelichen, und er wird nicht müde, die verschiedensten Völker aufzuzählen, bei denen verpönte Verbrechen gang und gäbe sind.

So ereignet sich das Wunderbare, daß die These des Klemens, man könne auch aus Furcht vor den menschlischen Gesetzen der impugnatio daemonum und den Begierden widerstehen, durch diese Beispiele geradezu widerlegt wird[1].

Fragt man, warum sich der Autor nicht begnügt, das Beispiel der Chinesen und Bragmanen anzuführen, so ist nicht zu vergessen, daß ihm vor allem daran lag, die Genesis zu widerlegen. Von der Genesis, zu der sich Faustus am Meeresstrande bekannt hatte, waren die ganzen Disputationen ausgegangen. Da war es für den Autor das einfachste, sich die wirksamen Argumente des Karneades gegen den Fatalismus zu nutze zu machen[2]. In der Tat ist es ihm kaum an einer anderen Stelle

[1]) Diese Beobachtung machten schon Merx und A. Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker, Jena 1864, S. 147 f. [2]) S. unten § 10, 5.

gelungen, den Gegner so gründlich zu widerlegen, obwohl er diese Argumente in überarbeiteter Form benutzte, wie außer anderen Anzeichen besonders das 28. Kapitel lehrt, das beginnt: „addam (!) adhuc rem, quae possit etiam valde incredulis satisfacere", d. h. er will noch die jüdische Beschneidung hinzufügen, der sich alle Juden, wo sie auch wohnen mögen, unbehindert durch irgendwelchen Einfluß der Sterne unterwerfen. Dies Beispiel hatte sich Karneades noch nicht ausgedacht, aber gleichwohl ist es genau so passend wie das der Magusäer (der persischen Magier), die fern von ihrer Heimat überall in der Welt Blutschande begehen; auch sie vermag keine Genesis daran zu hindern (c. 27).

Die zwei letzten Beispiele sind scharfsinnige Argumente gegen die sogenannten „Klimata" der Astrologen, welche gegenüber der Polemik des Karneades behaupteten, es gäbe bestimmte Erdstriche, die ein und derselben Konstellation unterworfen wären. (Genaueres s. unten § 10, 5)[1].

Bis zum 28. Kapitel bietet die Argumentation also keinen Anstoß, vielmehr besteht vom 19. bis zum 28. Kapitel ein einheitlicher Zusammenhang.

3. Das 29. Kapitel. Im 29. Kapitel geben die Christen ein ähnliches Beispiel ab wie vorher die Juden. Der Autor beginnt: „Quin immo et maiorem fidem rerum praesentium dabo"[2]. Alles was vorgeht (c. 19—28, auch das 28. Kapitel) gehört einer älteren Überlieferung an als das 29. Kapitel. Thomas hat nämlich von den Parthern geschrieben: „non multi iam erga plurima matrimonia diffunduntur" (c. 29 9). Wir empfinden hier einen lästigen Widerspruch, denn kurz vorher ist gesagt: „in Parthia multae mulieres unum habent virum" (c. 24 2). — Der Autor versichert „neque (sc. iam) Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur" (c. 29 11), während man vorher liest: „est — — mos apud Persas matres accipere in coniugium et sorores et filias" (c. 20 14). — Der Autor versichert: „nec (sc. iam) mulieres Susides licita ducunt

[1]) Schon Philo, de provid. I § 84 wendet das Argument der jüdischen Beschneidung gegen die Astrologie, aber Philo kämpft noch nicht gegen die astrologischen „climata": „gerade die charakteristische Wendung in den christlichen Quellen, daß die Juden in den verschiedenen Ländern ihren Glauben bewahren, fehlt". Boll, Studien über Claudius Ptolemäus (Fleckeisens Jahrbücher f. klass. Philol. Suppl. XXI, 1894), S. 186.

[2]) Vgl. c. 48 1: „addam".

adulteria“ (c. 29 12), aber vorher heißt es: „Porro vero in Susis mulieres — — (nec) tamen pudicitiam colunt, sed indifferens eis cum quibuscumque voluerint usus est et servis et hospitibus“ (c. 23 1). — Besonders deutlich wird der Zeitunterschied in dem folgenden Beispiel: „nec multi (sc. iam) apud Medos canibus obiciunt mortuos suos“ (c. 29 10), womit c. 25 1 zu vergleichen ist: „Ex omni orbe terrarum Medi tantummodo summa observantia adhuc spirantes homines canibus devorandos abiciunt“. Abgesehen von der Zeitfrage hat unser Autor an dieser Stelle (c. 29 10) fraglos seine Vorlage verändert. Er behauptet nämlich, daß die Meder den Hunden ihre „Toten“ vorwerfen, während vorher gesagt ist, daß die Meder die „adhuc spirantes“ (*τοὺς νεκροὺς ἔτι ἐμπνέοντας* Euseb. pr. ev. VI 10. 32 5 Gaisf.), die noch lebenden Menschen den Hunden vorwerfen[1].

Wer nicht alle literarhistorischen Prinzipien zum alten Eisen werfen will, muß gestehen, daß das 29. Kapitel deutliche Spuren einer jüngeren Zeit trägt als die vorhergehenden Kapitel 19 bis 28. Kap. 25 12 wird mit nackten Worten gesagt: „ex quibus omnibus apparet, quia metus legum in unaquaque regione dominatur“, und in sämtlichen Beispielen ist stets die Form des Präsens gesetzt, so daß die ganze Argumentation lahm gelegt wird, wenn im 29. Kapitel fast notorisch das Gegenteil von dem Vorhergehenden behauptet wird. Auf keinen Fall kann also Kap. 29 von demselben Verfasser herrühren wie Kap. 19—28.

Die Annahme, daß der Verfasser der Grundschrift das 29. Kapitel hinzufügte, läßt sich auch anders wahrscheinlich machen. Es handelt sich um einen ähnlichen Beweis, wie er

[1]) Eusebius VI 10. 46 1 hat dieselbe Änderung wie die Rekognitionen: *οἱ ἐν Μηδίᾳ κυσὶ παραβάλλουσι τοὺς νεκρούς*. Nehmen wir an, daß Eusebius — durch eine Zwischenquelle — von der Grundschrift abhängig ist (unten § 10, 6), so ergibt sich, daß der Autor der Grundschrift vorher (c. 25 1) seine Quelle abschreibt, während er sie später (c. 29 10) verändert oder verbessert. Wer hier faktisch Recht hat, die Quelle oder unser Autor, ist für unsere Zwecke gleichgültig. Lebende Menschen, Greise oder Kranke, werden bei den Baktrern und Kaspiern, tote bei den Hyrkanern den Hunden vorgeworfen (Strabo XI 11. 3. 8., Euseb. pr. ev. I 4. 7 10). Über Begräbnissitten vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums[3] I 1 S. 32 A. Für unsern Zweck ist am wichtigsten die Beobachtung, daß der Autor an der zweiten Stelle (c. 29 10) seine Quelle verändert hat. — Die Rekognitionenstelle ist in dem § 10, 6 zitierten Werk von Haase in Nr. 11 behandelt, aber unter Verkennung des Textes, der einen guten Sinn gibt. Der „zweite grobe Verstoß“ ist, wie Cäsarius lehrt, imaginär und trifft bei ruhigem Nachdenken nicht einmal Rufin.

vorher mit Beziehung auf die Juden geführt ist: aus allen Völkerschaften seien Menschen nach Judäa geströmt, um die christliche Taufe zu empfangen; nach ihrer Rückkehr in die Heimat hätten sie aufgehört sich in derselben Weise wie ihre Stammesbrüder zu versündigen; also habe die „astrologische Geographie" keine Macht über diese bekehrten Christen gewinnen können.

Offensichtlich stammt dies Beispiel von demselben Manne, der vorher behauptet hat, man könne auch aus Furcht vor den menschlichen Gesetzen den „Begierden Widerstand leisten" (vgl. c. 18[b]). Das war ja gerade die These des Klemens, die der Autor so überraschend schnell preisgab. Hier im 29. Kapitel nimmt er seinen Lieblingsgedanken wieder auf, ein Beweis, daß das Kapitel sein ureigenstes Eigentum ist[1].

Demnach liegt uns in den Kapiteln 19—28 die Quelle des Verfassers der Grundschrift vor, deren Argumentation er durch das angehängte 29. Kapitel in ihrer Wirkung schwer beeinträchtigt. Da in dieser Quelle am Schluß mit emphatischem Nachdruck die jüdische Beschneidung als ein Beweis aufgeführt wird, der auch dem „allerungläubigsten" einleuchten muß, so ist es wahrscheinlich, daß wir es mit einer jüdischen Quelle zu tun haben[2].

Die Schlußkapitel der Disputation 30 und 31 besagen, daß eine Genesis wegen der göttlichen Gerechtigkeit unmoralisch sein würde. — Faustus gesteht endlich den wahren Grund, weshalb er sich zum Fatalismus bekennt, erzählt die Schicksale seiner Gattin Mattidia und führt so selbst die Wiedererkennung der ganzen Familie herbei. —

Abgesehen von jener „jüdischen" Quelle (c. 19—28) und den Kapiteln 5—7 über die menschliche Ungleichheit lassen sich keine andern Vorlagen nachweisen. Überschlagen wir jetzt alle

[1]) Die Annahme, daß erst die Rekognitionen es hinzugefügt hätten, ist wegen des Eusebiuszitates schwerlich haltbar.

[2]) In dieser Beziehung ist der Unterschied zwischen dem Autor der Grundschrift und seiner Quelle interessant. In demselben 28. Kapitel, das zur Quelle gehört, heißt es, daß auf dem ganzen Erdkreis allein die Juden die Beschneidung kennen (c. 28 9). Unser Autor macht dagegen im 53. Kapitel des VIII. Buches darauf aufmerksam, daß die arabischen Völker und viele andere die jüdische Beschneidung nachgeahmt haben. Denn oben S. 67f ist gezeigt, daß jenes 53. Kapitel mit dem ganzen zweiten Teil der zweiten Disputation (d. h. den Kapiteln 47—53) Eigentum des Autors der Grundschrift ist.

drei Disputationen, so muß man gestehen, daß der Autor in der Benutzung seiner Quellen häufig ungeschickt verfährt, wenig Sachkunde verrät und sich schwerlich jemals ernsteren philosophischen Studien hingegeben hat. Bevor aber diese Frage entschieden wird, bedarf es einer Untersuchung, woher die der Quelle zugewiesenen Partien stammen.

§ 9. Eine gemeinsame Quelle der Rekognitionen und Ciceros.

1. Vergleichung Ciceros und der Rekognitionen. Wir haben oben S. 57 ff eine besondere Quelle ausgeschieden, in der die schöne Ordnung des Makro- und Mikrokosmos als der hervorragendste Beweis für die Vorsehung angeführt wurde. Zu nicht minderem Ruhme war schon lange vorher die Vorsehung bei den Stoikern gelangt, wie die späteren uns erhaltenen Autoren bezeugen. Für uns ist der wichtigste Gewährsmann Cicero, dessen zweites Buch der Schrift „de natura deorum" einer genaueren Vergleichung mit dem entsprechenden Abschnitt der Rekognitionen unterworfen werden soll[1].

Der Stoiker Balbus teilt seine Untersuchung folgendermaßen ein. Zuerst beweist er die Existenz der Götter (II § 4—44), dann ihre Beschaffenheit (§ 45—72), drittens ihre Regierung des Weltalls (§ 73—153), viertens ihre Fürsorge für die Menschen (§ 154—167).

Zum ersten Abschnitt führt Cicero vier Gründe des Kleanthes auf und sagt speziell von dem vierten: „quartam — — esse, eamque vel maximam, aequabilitatem motus conversionumque caeli: solis, lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem (§ 15)[2].

Zu derselben Argumentation des Kleanthes[3] gehört § 17, wo sich der seitdem so gebräuchliche Vergleich des Weltalls mit einem schönen Gebäude findet[4].

---

[1]) Cicero de natura deorum ed. Plasberg. — Daß hier eine gemeinsame Quelle vorliegt, hat zuerst Wendland bemerkt.

[2]) Vgl. Aët. Plac. I 6, 2: *καλὸς δὲ ὁ κόσμος. δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.* [3]) Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa, S. 89.

[4]) Beispiele bei Wendland, Philo S. 10 1; Derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. I 206. — Anders steht es mit der Stelle im Anfang unseres Romans (α 18).

Cicero de nat. deor. II	Rec. VIII
§ 17 „An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci, ut etiamsi dominum non videas, muribus illam et mustelis aedificatam putes —: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare?“	C. 20 18 „Quis enim est exigui saltem sensus homo, qui cum cernat domum omnia quae ad usus necessaria sunt habentem, cuius cameram in sphaerae gyrum videat collectam, eamque vario splendore et diversis imaginibus depictam, luminaribus praecipuis et maximis adornatam; quis inquam est, qui huiusmodi fabricam videns, non statim pronuntiet, a sapientissimo et potentissimo artifice esse constructam? Et ita quis invenitur insipiens — — —.“

Cicero ist hier etwas kürzer, weil er später noch reichliche Gelegenheit zu solchen Argumenten hat. An derselben Stelle wundern sich beide Autoren, wie durch den Umlauf der Sonne die vier Jahreszeiten stets in derselben Reihenfolge wiederkehren können, ferner wie wunderbar auch der Lauf der Sterne ist:

Cicero	Rec.
§ 19 „— — (Possentne) — una totius caeli conversione cursus astrorum dispares conservari?“ (Vgl. II § 97.)	C. 22 3 „Quis — — unicuique (sc. astrorum) tenere caeli ambitum dedit?“

Derselbe Gedanke ist nur in verschiedene Worte gekleidet. Alles, was wir hier bei Cicero lesen, stammt ursprünglich von Kleanthes und fand sich zu Beginn von Posidonius' Buch *περὶ θεῶν*[1].

Hierauf absolviert Cicero den ersten und zweiten Teil seiner Disposition und beeilt sich nun, den Beweis für die göttliche „Vorsehung“ anzutreten.

Cicero	Rec.
§ 75 „Dico igitur providentia deorum mundum et omnes	C. 6 16 „Ego dico providentia dei gubernari mundum“, denn

[1]) Schmekel S. 90 ff.

mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari.“

die Vorsehung ist „generalis omnium et specialis partium — —, quasi et ab initio omnia fecerit deus et usque ad finem per singulos quosque providentiam gerat“ (c. 11 11)[1].

Bei Cicero zerfällt die Untersuchung wieder in drei Teile (vgl. § 75), die Rekognitionen dagegen vernachlässigen die beiden ersten Teile und gehen gleich zum dritten über, „quae ducitur ex admiratione rerum caelestium atque terrestrium“.

Nach dem Vergleich der Welt mit einem kunstvoll gebauten Hause sinnt unser Autor darüber nach, wie die Weltkugel ohne einen Stützpunkt oder Fundament sich selbst im Gleichgewicht halten kann.

Cicero

§ 115 „nihil maius, quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret, ad permanendum ut nihil ne excogitari quidem possit aptius. Omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter — —.“

§ 116 „Quocirca, si mundus globosus est ob eamque causam omnes eius partes undique aequabiles, ipsae per se atque inter se continentur, contingere idem terrae necesse est, ut omnibus eius partibus in medium vergentibus (id autem medium infimum in sphaera est) nihil interrumpat, quo labefactari possit tanta contentio gravitatis et ponderum.“

Rec.[2]

C. 21 3 „Ponunt enim sphaeram aequaliter ex omni parte collectam et ad omnia similiter respicientem atque a centro terrae aequis spatiis distinctam, ipsaque sui aequalitate ita stabilem, ut eam in nullam partem declinare undique aequalitas collecta permittat; et ita a nullo fulcimento subvecta sustentatur sphaera. Quod si vere hanc habeat similitudinem mundi machina, evidens est opus in ea divinum.“

[1]) Diese „dritte“ Definition ist als echt stoisch oben S. 57 2 mit dem folgenden ausführlichen Lob der Vorsehung verbunden, vgl. S. 58.

[2]) Vgl. Basilius Hexahem. I c. 10 B von der Erde: *Ὡς ἄρα διὰ τὸ τὴν μέσην τοῦ παντὸς εἰληφέναι χώραν, καὶ διὰ τὴν ἴσην πάντοθεν πρὸς τὸ ἄκρον ἀπόστασιν, οὐχ ἔχουσαν ὅπου μᾶλλον ἀποκλιθῇ, ἀναγκαίως μένειν ἐφ' ἑαυτῆς, ἀδύνατον αὐτῇ παντελῶς τὴν ἐπί τι ῥοπὴν τῆς πανταχόθεν περικειμένης ὁμοιότητος ἐμποιούσης* (Gronau S. 37 ff). Bei Basilius wird über die Lage der Erde dasselbe gelehrt wie bei Cicero und unserm Autor, vgl. Pasquali S. 204.

Es folgt in den Rekognitionen das 22. Kapitel, das, wie oben S. 77 gezeigt wurde, zweifellos aus Kleanthes oder vielmehr dem Buch des Posidonius stammt.

Dann geht der Autor über zur Beschreibung der Atmosphäre und widmet Wind und Regen ein Kapitel (c. 23), das nach der Schilderung des ätherumspannenden Weltalls (c. 22: caelestia) und vor der darauf folgenden Betrachtung der Erde sehr wohl am Platze ist (vgl. oben S. 59). Gleichwohl findet sich ein ähnlicher Passus bei Cicero, der im Disponieren nicht allzu gewissenhaft ist, an dieser Stelle noch nicht (vgl. später § 101). Aber sobald er sich der Erdbeschreibung zuwendet, liefert er gute Parallelen zu den Rekognitionen (c. 24ff).

Cicero	Rcc.
§ 98 (terra) „vestita floribus herbis arboribus frugibus, quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur.	C. 33 3 [in Wirklichkeit c. 25, s. oben S. 59] „Haec testatur et arborum varietas herbarumque diversitas, tam specie variata quam succis.“
Adde huc fontium gelidas perennitates — — — — — — — — — — — — — — — — — — saxorum asperitates, impendentium montium altitudines — —.“	C. 24 1 „Quid de fontibus dicemus et fluviis, qui perenni in mare fluunt meatu?“ C. 23 3 „nam quod in terra montes excelsi certis quibusque habentur in locis — —.“

Auf die Bäume und Kräuter folgen bei beiden Autoren die Tiere (Cic. § 99 ∾ Rec. c. 25b), nur wird bei Cicero die Mannigfaltigkeit der Arten, in den Rekognitionen die der Zeugung beschrieben. Schon jetzt wird niemand daran zweifeln, daß Cicero und den Rekognitionen eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Möglicherweise fanden sich in dieser gemeinsamen Quelle Ausführungen über die Mannigfaltigkeit der tierischen Arten und ihrer Zeugung, so daß der eine Autor die Arten, der andere die Zeugung herausgriff. Was die tierische Zeugung betrifft, so kommt uns als ein wichtiger Gewährsmann Sextus Empiricus zu Hilfe.

Sextus P. H. I	Rec.
§ 41 *περὶ μὲν οὖν τὰς γενέσεις, ὅτι τῶν ζῴων τὰ μὲν χωρὶς μίξεως γίνεται τὰ δ' ἐκ συμπλοκῆς. καὶ τῶν μὲν χωρὶς μίξεως*	C. 25 12 „mutato ordine genus servare iussit (sc. providentia) in terris, verbi gratia ut per os conciperet corvus — — mu-

γινομένων τὰ μὲν ἐκ πυρὸς γίνεται ὡς τὰ ἐν ταῖς καμίνοις φαινόμενα ζωΰφια, τὰ δ' ἐξ ὕδατος φθειρομένου ὡς κώνωπες, τὰ δ' ἐξ οἴνου τρεπομένου ὡς σκνῖπες — —	stela — gallinae — — — — lepores et hyaenae —
τὰ δ' ἐκ γῆς[1]	alia etiam ex terra orirentur atque inde sumerent carnem, ut talpae
τὰ δ' ἐξ ἰλύος ὡς βάτραχοι, τὰ δ' ἐκ βορβόρου ὡς σκώληκες, τὰ δ' ἐξ ὄνων (sc. βορβόρου) ὡς κάνθαροι, τὰ δ' ἐκ λαχάνων ὡς κάμπαι, τὰ δ' ἐκ καρπῶν ὡς οἱ ἐκ τῶν ἐρινεῶν ψῆνες	alia ex fimo boum ut scarabaei alia ex herbis, ut de ocimo scorpius
τὰ δ' ἐκ ζῴων σηπομένων ὡς μέλισσαι ταύρων καὶ σφῆκες ἵππων.	alia ex putrefactis carnibus, ut vespae quidem equinis, apes autem bubulis.

Die wenigen Zeilen zeigen mit Evidenz, daß Sextus und den Rekognitionen dieselbe Quelle zugrunde liegt. Abweichungen entstehen, wenn Sextus aus seinen eigenen Studien verbessert und neues Material bringt oder wenn die Grundschrift und vielleicht der Verfasser der Rekognitionen sich Nachlässigkeiten zu schulden kommen lassen. Die ganze Komposition dieses Passus wie der mehrfach gleiche Wortlaut zwingen zur Annahme einer gemeinsamen Quelle. Natürlich ist es dieselbe wie die aus Cicero und den Rekognitionen wiedergewonnene. Wir wissen auch, daß gerade Sextus Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* sehr gut kennt[2]. Ebenso haben wir vorher aus den Kapiteln 20[b] und 22 der Rekognitionen geschlossen, daß ihre und Ciceros gemeinsame Quelle Posidonius war. Demnach standen wirklich bei Posidonius Ausführungen sowohl über die Mannigfaltigkeit der tierischen Arten (Cic. II § 99) wie auch der Zeugung (Rec. VIII 25[b] ∾ Sextus P. H. I § 41).

---

[1]) An dieser Stelle konstatierte Fabricius eine Lücke und fügte hinzu: ὡς μῦς (vgl. die Ausgabe von Mutschmann S. 14, 23). Die Rekognitionen lehren, daß anders zu ergänzen ist, aber bei der Unsicherheit des Textes ist mit Konjekturen nicht viel geholfen.

[2]) Den Beweis liefert aus dem 9. Buch adv. math. Schmekel S. 85 ff. Früher schon Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos., S. 205 f.

Im folgenden Abschnitt bewegt sich Cicero wieder sehr ungeniert. Konsequent geht er zur Beschreibung des Menschen über, ebenso wie die Rekognitionen nach Absolvierung der Bäume, Kräuter und Tiere (c. 28ff).

Cicero beginnt: „Quid iam de hominum genere dicam?“ (§ 99 b). Aber diese Verheißung täuscht, da er zunächst nur einiges bringt, was unter das später (§ 151ff) zu behandelnde Kapitel von der menschlischen Geschicklichkeit fällt. Dann kehrt er wieder zur ätherischen Region zurück und verweilt längere Zeit bei der Betrachtung der Sterne (§ 102—119)[1]. Endlich knüpft er wieder an die Disposition an, die in den Rekognitionen unverändert geblieben ist, und läßt seinen Balbus sagen: „Age, ut a caelestibus rebus ad terrestres veniamus — —“ (§ 120). Hier finden wir eben dieselbe Ordnung wie vorher, nach der zuerst von den Pflanzen (§ 120), dann von den Tieren (§ 121—130) gesprochen wird.

Cicero	Rec.
§ 127 „Ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae a terra stirpibus continerentur. Quae quidem omnia eam vim seminis habent in se — —	C. 25 2 „Nonne per providentiam factum est, ut cum senecta temporis resolverentur, virgulta quidem vel plantis vel seminibus quae ipsa dederint, animalia vero per progeniem reparentur?“
§ 128 Quid loquar, quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem earum generis appareat? Nam primum aliae mares, aliae feminae sunt, quod perpetuitatis causa machinata natura est — —; — — quod	C. 25 8 „Gignuntur autem non solum mares, sed et feminae, ut ex utroque possit rursus constare posteritas.“

[1]) Vorher (§ 101) berichtet er noch über die Entstehung der Winde. Nach dem 23. Kapitel der Rekognitionen entstehen die Winde aus der durch die Erhebungen des Hochgebirges zusammengepreßten und -gedrängten Luft, während nach Cicero die Winde in der Meeresluft entstehen (mit Cic. vgl. Aët. III 7, 3). — § 131 redet Cicero von den Passatwinden, „quorum flatu nimii temperantur calores“. Milderung der Hitze durch die Winde und ihre Förderung des Wachstums preist auch unser Autor als ein Werk der Vorsehung (c. 23 6).

(sc. animal) cum ex utero elapsum excidit, in is animantibus, quae lacte aluntur, omnis fere cibus matrum lactescere incipit, eaque, quae paulo ante nata sunt, sine magistro duce natura mammas adpetunt earumque ubertate saturantur.

Atque ut intellegamus nihil horum esse fortuitum et haec omnia esse opera providae sollertisque naturae:

quae multiplices fetus procreant, ut sues ut canes, is mammarum data est multitudo: quas easdem paucas habent eae bestiae quae pauca gignunt."

C. 25 5 „Et mira quadam dispensatione providentiae nasciturо pecori lac praeparatur in uberibus, ac statim ut natum fuerit, nullo docente scit, ubi alimoniae suae horrea requirat."

C. 25 9 „Sed ne, ut putant homines, viderentur haec naturae [1] quodam ordine et non dispensatione fieri conditoris:

— — mutato ordine genus servare iussit (sc. providentia) in terris — —" [es folgen die verschiedenen Arten der Zeugung bei Raben, Wieseln usw. S. oben S. 79f].

Dies Beispiel bezeichnet einen typischen Fall, da beide Autoren anfangs in dem Beweis, daß die Mannigfaltigkeit der Zeugung bzw. der Arten eine „vernünftige" ist, übereinstimmen, am Schluß dagegen wieder auseinandergehen [2].

Nachdem Cicero § 130 an wenig geeigneter Stelle die Flüsse beschrieben hat (≈ Rec. VIII 24), geht er endlich über zur Betrachtung des Menschen (§ 134). Die Untersuchung zerfällt wieder in drei Teile, „cum tribus rebus animantium vita teneatur, cibo, potione, spiritu", aber Speise und Trank werden zusammen abgehandelt an einer Stelle, wo die Beschreibung der Verdauung Platz gefunden hat.

[1]) Bei unserm Autor ist (im Gegensatz zu den Stoikern) die „Natur" unvernünftig.

[2]) Im 26. und 27. Kapitel der Rekognitionen wird die wunderbare Kraft des Wassers beschrieben. Wenn man nämlich in einen Topf voll Erde Sämereien sät und daraus Pflanzen, Kräuter und dergl. entstehen, so bleibt das Gewicht der Erde immer dasselbe, während die jungen Pflanzen, um wachsen zu können, stets das ganze hineingegossene Wasser aufsaugen müssen (c. 27 8). Vgl. Sextus P. H. I § 53: *ὥσπερ τὸ ὕδωρ ἓν καὶ μονοειδὲς ἀναδιδόμενον εἰς τὰ δένδρα ὅπου μὲν γίνεται φλοιός, ὅπου δὲ κλάδος ὅπου δὲ καρπὸς καὶ ἤδη σῦκον καὶ ῥοιὰ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον.* Vielleicht stammt dies aus der Lektüre des Hippon von Rhegion (über ihn Zeller [5] I 1 S. 255). — Wie sympathisch unserm christlichen Autor dieser Preis des Wassers der Taufe wegen war, sieht man aus Kap. 9 9 des VI. Buches.

Cicero	Rec.
§ 134 „ad haec omnia percipienda (sc. cibum, potionem, spiritum) os est aptissimum. Quod adiunctis naribus spiritu augetur;	C. 30 1 „Sed et nares, commeandi flatus et reddendi ac recipiendi gratia factae sunt, ut innovatione spiritus — —."
dentibus autem in ore constructis mandatur atque ab is extenuatur et mollitur cibus. Eorum adversi acuti morsu dividunt escas, intimi autem conficiunt, qui gemini vocantur; quae confectio etiam a lingua adiuvari videtur. Linguam autem ad radices eius haerens excipit stomachus, quo primum inlabuntur ea quae accepta sunt ore. — — Atque is agitatione et motibus linguae cum depulsum et quasi detrusum cibum accepit, depellit."	C. 29 14 „ipsi vero dentes alii ut incidant et dividant cibos et interioribus tradant, interiores vero, ut in modum molae conficiant et comminuant, quo opportunius stomacho traditi coquantur — —." [c. 29 13 „lingua — — illisa dentibus".]
§ 136 „Est autem (sc. alvus) multiplex et tortuosa arcetque et continet, sive illud aridum est sive humidum, quod recepit, ut id mutari et concoqui possit — —"	C. 31 1 „Quae (sc. intestina) idcirco longis nexibus in circulorum ordinata sunt modum, ut susceptas digestiones ciborum paulatim egerant — —. Membranae autem in modum idcirco factae sunt, ut ex ipsis ea quae extrinsecus sunt, humorem sensim suscipiant."
§ 136 „In pulmonibus autem inest raritas quaedam et adsimilis spongiis mollitudo ad hauriendum spiritum aptissima, qui tum se contrahunt adspirantes tum in respirando dilatantur, ut frequenter ducatur cibus animalis, quo maxime aluntur animantes."	C. 30 4 „qui (sc. pulmo) pectori inhaerere datus est, ut mollitie sui palpet et foveat cordis vigorem [vgl. Cic. § 136 „pulmones autem et cor extrinsecus spiritum adducant"], in quo videtur vita consistere, vita dico, non anima[1]."

[1]) Der Autor scheint daran Anstoß genommen zu haben, daß die

Cicero	Rec.
§ 137 „Ex intestinis autem alvo secretus a reliquo cibo sucus is quo alimur permanat ad iecur — —“	C. 30 9 „totam humani corporis terram vitalibus rigat fluentis (sc. sanguis), iecoris opere ministratus, quod ad efficaciam digestionis ciborum atque in sanguinem mutandorum [1] in dextero latere iacet.
„ab eo cibo cum est secreta bilis eique umores qui e renibus profunduntur, reliqua se in sanguinem vertunt ad easdemque portas iecoris confluunt, ad quas omnes eius (sc. sanguinis) viae pertinent.“	In sinistro vero splenis est locus, qui trahere ad se et purgare quodammodo sordes sanguinis possit.“

Dann gibt Cicero noch einige Erläuterungen, wie das aus den Speisen verwandelte Blut zum Herzen strömt, von wo es in alle Körperteile dringt. Dies alles zu beschreiben hat wohl schon der Autor der Grundschrift für überflüssig gehalten, dessen Darstellung überhaupt ohne den dürftigen Kommentar, den Cicero uns an die Hand gibt, kaum richtig verstanden werden kann.

Im 138. Paragraphen geht Cicero seinem Versprechen gemäß kurz auf die „Atmung“ ein; dann wendet er sich der Erörterung der Zweckmäßigkeit des Knochenbaus, der Muskeln und Sinnesorgane zu (§ 139—150). Hier finden sich wieder deutliche Spuren der gemeinsamen Quelle.

Cicero	Rec.
§ 139 „Quid dicam de ossibus, quae subiecta corpori mirabiles commissuras habent et ad stabilitatem aptas et ad artus finiendos adcommodatas et ad motum et ad omnem corporis actionem.“	C. 29 1 „Et vide in hoc artificis opus, quomodo ossa velut columnas quasdam, quibus caro sustentetur ac portetur, inservit.“

Auch in der Beschreibung der Sinnesorgane verschmäht Cicero jede ordnungsgemäße Disposition. Beispielsweise redet

durch die Lungen eingeatmete Luft dasselbe sei wie die „Seele“ (anima). — Bemerkenswert ist der Dilettantismus, mit dem bei beiden Autoren mitten in der Erläuterung der Verdauung von den Atmungsorganen gesprochen wird.

[1]) Bei Cicero wird der Stoffwechsel genauer beschrieben.

er von den Augen an drei verschiedenen Stellen (§ 140. 142. 145):

Cicero	Rec.
§ 140 „Nam oculi tamquam speculatores altissimum locum optinent, ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere"; (§ 142). § 143 „latent (sc. oculi) praeterea utiliter et excelsis undique partibus saepiuntur. Primum enim superiora superciliis obducta sudorem a capite et fronte defluentem repellunt — — —."	C. 29 9 „oculi, ut visibus serviant, superciliorum excubiis custoditi — —."

In den Rekognitionen (vielleicht schon in der Grundschrift) erkennt man deutlich die Tätigkeit des Epitomators, der das „ut visibus serviant" (≈ „tamquam speculatores", Cic.) treu wiedergibt, dann aber nicht fortfährt: „altissimum locum optinent" (Cic.), sondern zur Beschreibung der Augenbrauen überspringt. Aber natürlich bewachen diese die Augen nicht, wie es in den Rekognitionen heißt, damit die Augen besser sehen, sondern um den Schweiß von ihnen fernzuhalten (Cic.).

Ferner legt Cicero besonderen Wert auf die weitblickende Vorsorge, mit der die Sinnesorgane oben am Kopf angebracht sind. In den Rekognitionen fehlt dieser Gedanke, aber daß er in der Vorlage stand, lehrt schon das obige Beispiel der Augen. Umgekehrt schweigt Cicero von der Körperstruktur, die dadurch merkwürdig ist, daß ein Auge dem andern, ein Ohr dem andern, die ganze rechte Seite der linken auf das genaueste entspricht (Rec. VIII c. 29 3-8).

Cicero	Rec.
§ 144 „extra autem eminent — aures —, ne adiectae voces laberentur atque errarent, prius quam sensus ab iis pulsus esset. Sed duros et quasi corneolos habent introitus multisque cum flexibus, quod his naturis relatus amplificatur sonus";	C. 29 10 „aures ad audiendum ita formatae, ut cymbalo similes susceptiverbi repercussum sonitum altius reddant et usque ad sensum cordis amittant."
§ 149 „in ore sita lingua est finita dentibus; ea vocem immoderate profusam fingit et terminat atque sonos vocis distinc-	C. 29 13 „lingua autem ad loquendum illisa dentibus

tos et pressos efficit, cum et dentes et alias partes pellit oris. Itaque plectri similem linguam nostri solent dicere, chordaeum dentes, nares cornibus is, qui ad nervos resonant in cantibus.“ plectri reddat officium.“

Auch hier kann man die Rekognitionen nur verstehen, wenn man Cicero hinzunimmt.

Cicero	Rec.
§ 150 „Quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit!“ [1]	C. 29 3 „tum deinde aequalis ex utraque parte, id est dextera ac laeva, mensura servitur, ut congruat pes pedi et manus manui, digiti quoque digitis, ut singuli ad singulos tota aequalitate concordent“ (vgl. oben S. 85).

An der letzten Stelle fließen wieder die Rekognitionen reichlicher, aber beide Autoren wenden, wie so häufig, ein und denselben Gedanken nach verschiedenen Seiten. Beispielsweise reden hier die Rekognitionen von der wunderbaren Entsprechung der äußeren Form der Einzelglieder, während Cicero zu zeigen sucht, wie geeignet Hände und Finger zu praktischer Arbeit sind. —

Wer wie wir aus dem Buche Ciceros die Paragraphen 17. 19. 75—150 mit den Kapiteln 11 11-f, 20 18—33 des IX. Buches der Rekognitionen vergleicht, wird stets auf eine gemeinsame Quelle der beiden Autoren geführt werden. So verlangt es die ganze Komposition wie der im einzelnen gleiche Wortlaut. Ebenso wer sich mit Schmekel überzeugt hat, daß die aus Kleanthes stammenden Paragraphen 17 und 19 von Cicero Posidonius' Buche *περὶ θεῶν* entnommen sind, muß zugestehen, daß in den Rekognitionen nicht nur die Kapitel 20[b]. 22 (33[b]), sondern der ganze von der Vorsehung handelnde Abschnitt (c. 20 18—33) auf Posidonius als Quelle zurückzuführen ist.

2. Das Lob der Vorsehung in den Homilien. Bei einem Vergleich Ciceros und der Rekognitionen fällt auf, daß in den letzteren mit keinem Worte der göttlichen Fürsorge für die Menschen gedacht wird. Cicero dagegen widmet diesem Thema im Anschluß an die eben behandelten Fragen eine breite Auseinandersetzung und läßt seinen Balbus mit warmer Be-

[1]) Vgl. Rec. c. 29 8: „Manus quidem ut operi commodae sint.“

geisterung das Lob der menschlichen Geschicklichkeit verkündigen, die die Götter geschenkt haben.

Obwohl nun dieser Preis der göttlichen Fürsorge für die Menschen in unserm Roman speziell für die Bekehrung des Faustus ein sehr fruchtbares Motiv abgegeben hätte, so lassen sich diesbezügliche Spuren in den Rekognitionen durchaus nicht nachweisen.

Merkwürdigerweise hören wir an einer ganz anders gearteten Stelle der Homilien[1] Petrus das Lob der göttlichen Vorsehung in derselben Weise verkündigen wie in den Rekognitionen und bei Cicero: die Bewunderung der Sterne, des Meeres, der Luft, Erde, Tiere, Pflanzen, Berge und Flüsse, der ätherischen und atmosphärischen Region ist der beste Beweis für die göttliche Vorsehung (γ 32 7—35); die ganze Welt ist aber von Gott geschaffen um der Menschen willen, die durch ihre wunderbare Geschicklichkeit die ganze Natur sich dienstbar gemacht haben (c. 36).

Beim ersten Zusehen postuliert der Leser eine gemeinsame Quelle für die Homilien, die Grundschrift und für Cicero. Vergleicht man aber genauer die Kapitel 32—36 der Homilien [die Wunder des Weltalls] mit den Ausführungen der Rekognitionen (= Grundschrift) und Ciceros, die wir aus gewichtigen Gründen Posidonius zuwiesen, so sieht man, daß die Ähnlichkeit nur im Stoff liegt, der von Posidonius (= Cicero + Grundschrift) doch in wesentlich anderer Weise verarbeitet wurde als vom Homilisten[2]. Auf keinen Fall kann man den Homilisten einfach von Posidonius abhängig machen.

Nun ist oben gesagt, daß merkwürdigerweise in den Rekognitionen der Preis der menschlichen Geschicklichkeit, der bei Cicero den letzten Teil des Buches ausmacht, mit Stillschweigen übergangen ist. Dieselbe menschliche Geschicklichkeit scheint dem Homilisten eines freilich kurzen Lobes würdig zu sein, zumal sich hieran die göttliche Fürsorge für die Menschen demonstrieren läßt (c. 36). Hier begegnen in der Tat einige frappante Übereinstimmungen zwischen Cicero und den Homilien, aber man muß sehr stark mit der Möglichkeit rechnen, daß

[1]) Petrus hält vor der ersten Simondisputation eine Predigt an das Volk, γ 30—37.

[2]) Vgl. z. B. Cicero II § 91 ∾ γ 32 9 (über die Luft); Cicero II § 98 ∾ γ 32 8 (über die Erde); Cicero II § 98 ∾ γ 34 26 (über die Höhlen); Cicero II § 101 ∾ γ 35 37 (über die Wolken).

dies damals weit verbreitete Gemeinplätze waren. Schon Sophokles kommt in seinem berühmten Chorlied der Antigone dieser Sphäre sehr nahe. Seine Verse sind in der folgenden Übersicht angemerkt und lehren, daß der Homilist nicht weniger mit ihm als mit Cicero übereinstimmt[1].

Hom. γ	Cicero de nat. deor. II
C. 36 *ἄνθρωπος, ὃς σοφίαν εἵληφεν* (Ant. 365) *γῆν γεωργεῖν* (Ant. 338)	§ 151 „agri multa efferunt manu quaesita — —“
θάλασσαν πλεῖν, σήθειν (Ant. 334)	[über die Schiffahrt vgl. § 152].
νηκτὰ πτηνὰ θηρία ἀγρεύειν (Ant. 342)	§ 151 „vescimur bestiis et terrenis et aquatilibus et volantibus partim capiendo (partim alendo) — —[2]
γῆν μεταλλεύειν	nos aeris argenti auri venas penitus abditas invenimus — —.“
ἄστρων δρόμον λογιστεύειν	§ 153 „soli — — ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus“ (vgl. § 155).
νόμους τάσσειν, δικάζειν (Ant. 354. 369)	§ 154 „soli — — ratione utentes iure ac lege vivunt.“
νόσους φαρμακείαις πειρᾶσθαι παύειν (Ant. 363)	
οἱ γὰρ ὄμβροι καρπῶν ἕνεκα γίνονται, ἵνα ἄνθρωπος μεταλάβῃ	§ 156 „Terra vero feta frugibus et vario leguminum genere — — ea ferarumne an hominum causa gignere videtur?“
καὶ ζῷα τραφῇ ὅπως ἀνθρώπῳ χρησιμεύῃ (Ant. 351).	[Der Nutzen der Tiere wird § 158ff in einer bunten Reihe von Bildern vor Augen geführt.]

[1]) Selbstverständlich darf man Sophokles gegenüber nicht vergessen, daß bei ihm die „menschliche Geschicklichkeit“ nicht unmittelbar in Beziehung zu der (rein stoischen) göttlichen Vorsehung gesetzt wird. Gleichwohl überrascht es, so weitgehende Parallelen zu finden, und man wird unsere Skepsis in der Annahme einer gemeinsamen Quelle für Cicero = Posidonius und den Homilisten an dieser Stelle berechtigt finden. Vgl. auch Plato, Protag. 321 D ff und E. Bruhn in seiner Ausgabe der Antigone (Berlin, Weidmann) zu v. 332 ff. Interessant ist auch ein Vergleich mit dem althochdeutschen Merigarto (Braune, Althochd. Lesebuch XXXXI 1). [2]) Bei Sophokles findet sich die Reihenfolge Vögel, wilde Tiere und Fische.

Zweifellos besteht eine große Ähnlichkeit zwischen dem Homilisten und Cicero, aber das Beispiel des Sophokles verbietet es, allzu voreilige Schlüsse zu ziehen und in diesen wenigen Zeilen des Homilisten die Frucht der Lektüre von Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* zu wittern, das wir oben in einer ungleich genaueren und weitergehenden Übereinstimmung der Rekognitionen und Ciceros wiedererkannt haben.

Übrigens ist kein Zweifel, daß die betreffenden Kapitel an dieser Stelle vom Homilisten zur Grundschrift hinzugefügt sind[1]. Aus dem grundschriftlichen Traktat „über die Vorsehung" (≈ Rec. VIII 20$_{18}$—33) können sie nicht stammen, denn die menschliche Geschicklichkeit, von der dort jede Spur fehlt, findet in den Homilien reiches Lob[2]. Wenn nun bei einem so ähnlichen oder besser demselben Thema abgesehen vom Lob der menschlichen Geschicklichkeit (*γ* 36) keine einzige wörtliche Übereinstimmung des Homilisten und des Posidonius (Cic. und Rec.) begegnet und speziell in den Homilien wichtige Punkte vermißt werden[3], so ist es immer noch das geratenste, für diese Kapitel der Homilien einen eigenen Ursprung anzunehmen. Nur so erklärt es sich, daß die Homilien bisweilen mit Cicero, aber fast nie mit den Rekognitionen übereinstimmen[4]. Wir lernen also höchstens, daß die stoische (posidonianische) göttliche Vorsehung zu dieser Zeit ein in den Predigten beliebter Gemeinplatz war[5].

---

[1]) Vgl. Rec. II 20—22. Die Kapitel der Homilien verraten sich als Interpolation durch den ungeschickten Übergang von der Predigt zur ersten Simondisputation (c. 36—38).

[2]) Es ist auch unwahrscheinlich, daß ein für den Wiedererkennungsroman so wichtiger Abschnitt vom Rekognitionenautor bis auf die letzte Spur getilgt worden sei. S. unten § 10, 4.

[3]) So besonders die Beschreibung der Körperstruktur, die Cicero als Überleitung von der Schilderung des Weltalls zu der menschlichen „Geschicklichkeit" benutzt; ferner fehlt das Argument für die Vorsehung, daß die vernünftige Welt nur für die vernünftigen Menschen geschaffen sein könne (Cic. II § 156ff).

[4]) Bisher ist auch m. W. die Ähnlichkeit des Lobes der Vorsehung in den Homilien (*γ* 30ff) und den Rekognitionen (VIII 20ff) den Forschern entgangen.

[5]) [Wie Herr Professor Wendland mir mitteilt, läßt sich schon seit dem Ausgang des 1. Jhd. ein Einfluß der stoischen Theologie auf die christliche nachweisen, z. B. ist dies der Fall in dem ersten Klemensbrief (Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur^2, Tübingen 1912. Register s. v. Theodizee). Auch alte christliche Gebete zeigen Berührungen mit stoischen Lehren (Wendland, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. Göttingen., phil.-hist. Klasse, 1910,

§ 10. Die Zwischenquelle zwischen Posidonius und der Grundschrift.

1. Das doxographische Kapitel VIII 15. Wir kehren zurück zu dem zwischen Cicero und den Rekognitionen (der Grundschrift) herrschenden literarischen Verhältnis. Bei der hohen Wahrscheinlichkeit, daß das ganze zweite Buch Ciceros aus Posidonius stammt[1], könnte man von einer Vergleichung der noch übrigen Rekognitionenkapitel mit Cicero allerlei Förderliches erwarten. Aber diese Hoffnung täuscht, vielmehr kommen wir zu demselben Resultat wie oben S. 60f, daß die von der „Vorsehung" handelnden Kapitel 20 18—33 einen in sich geschlossenen Abschnitt bilden; denn diese Kapitel, aber nur sie allein, lassen sich aus Posidonius ableiten. Daß mit der Erörterung über die „Vorsehung" in unserm Roman die über das „Weltall" (c. 10—20 18) eng verbunden scheint, darf nicht irre machen. Beide, „Vorsehung" und „Weltall", müssen verschiedener Herkunft sein.

Hierfür gibt es noch einen besonderen Beweis. Mitten in den Ausführungen über das „Weltall" steht das 15. Kapitel, dessen Quelle schon Diels (Doxographi Graeci, Berlin 1879, S. 250f) aufgeklärt hat[2]. Es handelt sich hier um einen Philosophenkatalog, der mit geringen Abweichungen in den Rekognitionen (VIII 15), in [Galens] historia philosopha (c. 18 Diels) und in Sextus' Pyrrhonischen Skizzen (III § 30) wiederkehrt. Alle drei Autoren schöpfen aus derselben Quelle. Zu ihnen gesellt sich als vierter nach der Beobachtung von Pasquali der Scholiast zu Basilius' Hexahemeros, der von den Rekognitionen an keinem Punkte abweicht. Das ist wichtig, da Diels sich sehr sarkastisch über die philosophischen Kapazitäten des Autors der Rekognitionen (der Grundschrift) geäußert hat. In der Tat

S. 330ff). Gelehrte Christen kennen und benutzen Posidonius. Für Eusebius beweist dies Greßmann S. XXIV—XXVII, für Basilius' Hexahemeros Gronau a. a. O. Auch in Origenes' Theologie wird sich ein Zusammenhang mit Posidonius beweisen lassen. Allen voran ging in der Wertschätzung des Posidonius der Jude Philo (Wendland a. a. O.) — — —.]

[1]) Schwenke, Fleckeisens Jahrbücher f. klass. Philol. 119, S. 140; Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. I, S. 206.

[2]) Über die nicht gerechtfertigte Vermutung von Pasquali S. 228 s. oben S. 56 Anm. 2. Das Kapitel fügt sich dem Zusammenhang ohne weiteres ein.

ist hier die Reihenfolge der Philosophen, wie sie in der Quelle stand, in gänzlich verständnisloser Weise gestört.

Die Rekognitionen (und der Basiliusscholiast) ordnen[1]: 1. Pythagoras [17], 2. Strato[2] [19], 3. Alcmaeon [—], 4. Anaximander [3], 5. Anaxagoras [14], 6. Epikur [13], 7. Diodorus [15], 8. Asklepiades [16], 9. Geometrae [18], 10. Demokrit [13], 11. Thales [2], 12. Heraklit [—], 13. Diogenes [4], 14. Parmenides [—], 15. Zenon Empedokles Plato [10], 16. Aristoteles [12]. Gegenüber Sextus und Galen ergeben die Rekognitionen (und der Basiliusscholiast) in drei Fällen ein Mehr: 1. „Alcmaeo contrarietates", 2. „Democritus ideas", 3. „Parmenides terram" (sc. statuunt elementa).

Von unserm Autor sagt Diels: non nimis fuit ille religiosus homo quamvis christianus, cui ab extremis ordiri luberet Pythagoraeque Stratonem continuare quique Democritum ab Epicuri necessaria communione revulsum idearum inventione beat. error ridiculus mehercle nec tamen interpreti librariove iniungendus, qui vel ex Democriti *περὶ ἰδεῶν* libri notitia vel ex inscita Platonicarum idearum confusione quam Irenaeus II 14 tanquam incohavit vel ex idolorum obscura memoria, quod verisimilius est, facilem ut in tali scriptore habet rationem" (S. 251). Dazu kommen noch einige Mißverständnisse, die sich allerdings z. T. auch bei andern Autoren finden. Jedenfalls teilt der Basiliusscholiast gegenüber der von Diels rekonstruierten gemeinsamen Quelle des Sextus, des Galen und der Rekognitionen mit den letzteren alle Korruptelen. Mag sich daher auch im allgemeinen ein Scholiast in doxographischen Kapiteln aus den geeigneten Schulbüchern Rat geholt haben, so ist doch hier wegen der gemeinsamen Korruptelen ein Abhängigkeitsverhältnis des Basiliusscholiasten von der Grundschrift oder den griechischen Rekognitionen zu konstatieren[3].

Nun hat Diels S. 185. 201 gezeigt, daß zwischen den beiden Doxographen Theophrast und Aëtius die von ihm sogenannten „vetusta placita" einzuschalten sind, die, etwa im Jahre 50 v. Chr. geschrieben, die Reihe der Philosophen mit Posidonius und dem Arzt Asklepiades schließen ließen. Der Name des Asklepiades

[1]) Die Zahlen in eckigen Klammern sind die der gemeinsamen Quelle.

[2]) Rec.: „Callistratus", corr. Cotelier Fabricius Diels. Zeller[3] II 2 S. 906 7.

[3]) Vgl. auch in den Rekognitionen und beim Basiliusscholiasten *γεωμέτραι*, während in der gemeinsamen Quelle [Sextus-Galen] *μαθηματικο* stand.

erscheint auch in der gemeinsamen Quelle des Sextus, [Galen] und der Rekognitionen, während Posidonius fehlt. Beide Philosophen waren Zeitgenossen, so daß die Quelle also jünger gewesen sein muß. Nach Diels S. 251 f war sie ein doxographisches Schulbuch stoischer Herkunft und entstand „etwa in der Zeit von Seneka bis zu den Antoninen".

2. Quellen des Abschnitts „vom Weltall". Für die übrigen Kapitel des Abschnitts vom „Weltall" sind wir nur auf Parallelen des Aristoteles[1] und anderer Philosophen[2] ange-

[1]) Zur Widerlegung des Epikur (c. 17—19) vgl. Aristoteles' Untersuchung über den Stützpunkt der Erde, in der er nach seiner Art die verschiedenen Theorien der Philosophen kritisch beleuchtet. Thales nahm an, daß die Erde auf der Oberfläche des Wassers schwimmt (vgl. Rec. VIII 21 10 und Basilius Hexahem. I c. 9 B: *κἂν ἐπὶ τοῦ ὕδατος αὐτὴν ἀποσαλεύειν εἴπωμεν*); gegen ihn polemisiert Aristoteles (de caelo II 13. 294 a 32): *ὥσπερ οὐ τὸν αὐτὸν λόγον ὄντα περὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ἀχοῦντος τὴν γῆν. οὐδὲ γὰρ τὸ ὕδωρ πέφυκε μένειν μετέωρον, ἀλλ' ἐπί τινός ἐστιν.* Vgl. Basilius' Frage, Hexahem. I c. 8 B: *ἐπὶ τίνος ἕστηκεν* (sc. *ἡ γῆ*); es sei absurd, anzunehmen, Luft oder Wasser diene der Erde als Fundament.

Basilius I c. 8 C	Rec. VIII 18 16
πρὸς τὸ καὶ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος τὴν ἕδραν ἐπιζητεῖν, καὶ πάλιν διαπορεῖν, τίνι στεγάνῳ καὶ ἀντερείδοντι ὁ τελευταῖος αὐτοῦ πυθμὴν ἐπιβαίνει. C. 9: *Ἐὰν δὲ ἕτερον σῶμα τῆς γῆς ἐμβριθέστερον ὑποθῇ — —, ἐνθυμηθήσῃ κἀκεῖνο ὁμοίου τινὸς δεῖσθαι τοῦ στέγοντος — — καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον ἐκπεσούμεθα* (vgl. Gronau S. 37 ff).	„Ad haec etiam illud requiro, quod sit munimen super quod tam immensae molis (sc. mundi!) iacta sint fundamenta? Et rursus illud ipsum — — munimen super quid iaceat? Et item illud aliud, super quid? et eo usque interrogando progrediar, donec responsio ad nihil et inane perveniat."

Offenbar bedienen sich alle drei, Aristoteles, Basilius und die Rekognitionen derselben Argumentation. Aber Aristoteles und Basilius polemisieren gegen Thales über die Fundamentierung der Erde, die Rekognitionen dagegen gegen Epikur über das Fundament des Weltalls. In letzter Linie gehen natürlich sowohl Basilius wie die Rekognitionen auf Aristoteles zurück. — Die Atomenlehre wird in den Rekognitionen richtig auseinandergesetzt c. 17 6. Vgl. Lucr. II 1112—15 und Epic. 215, 17 Us. Der Autor (der Grundschrift) leugnet die Möglichkeit, daß feurige Atome mit der Tendenz, aufwärts zu steigen, sich auch abwärts bewegen können und „in profundo ac sub omnia demerso inveniri loco". So sollte nämlich die Gleichgewichtslage des Weltalls erklärt werden (Rec. VIII 19; vgl. Aët. I 4, 1. 2). Dieselbe Argumentation wendet Aristoteles gegenüber Thales an (de caelo II 13. 294 b 1): *ἔτι δ' ὥσπερ ἀὴρ ὕδατος κουφότερον καὶ γῆς ὕδωρ, ὥστε πῶς οἷόν τε τὸ κουφότερον κατωτέρω κεῖσθαι τοῦ βαρυτέρου τὴν φύσιν.* Vgl. Basil. Hex. I c. 8 B von der Erde: *Πάλιν, ἐὰν ὑποθῇς ἑαυτῷ ὕδωρ εἶναι τὸ ὑποβεβλημένον τῇ γῇ, καὶ οὕτως ἐπιζητήσεις, πῶς τὸ βαρὺ καὶ πυκνὸν οὐ διαδύνει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀσθενεστέρας φύσεως τὸ τοσοῦ-*

wiesen, aber im übrigen macht der ganze Abschnitt (c. 10 bis 20 18) den Eindruck, als wenn ihn ein Autor, natürlich unter Benutzung der einschlägigen Literatur, selbständig konzipiert hat.

Zu diesen Ausführungen über das „Weltall" ist häufiger Basilius' Hexahemeros herangezogen[1]. Auch folgende Stellen lassen sich vergleichen:

Basilius I	Rec. VIII
C. 2 A. Die andern Philosophen *ἐπὶ τὰς ὑλικὰς ὑποθέσεις κατέφυγον, τοῖς τοῦ κόσμου στοιχείοις τὴν αἰτίαν τοῦ παντὸς ἀναθέντες· οἱ δὲ ἄτομα καὶ ἀμερῆ σώματα καὶ ὄγκους καὶ πόρους συνέχειν τὴν φύσιν τῶν ὁρατῶν ἐφαντάσθησαν.*	C. 15 5 „Epicurus atomos, Diodorus *ἀμερῆ* —, Asclepia[s]-⟨des⟩ *ὄγκους* — Geometrae fines."

Das 15. Kapitel der Rekognitionen stammt jedenfalls aus jener stoischen Schuldoxographie (oben S. 90ff), während nach Gronau S. 29 die Stelle des Basilius von Posidonius herrührt. Der Zusammenhang zwischen Basilius und den Rekognitionen kann also höchstens ein indirekter sein.

Oben S. 78 Anm. 2 begegnete uns die auffallende Ähnlichkeit des Basilius mit unserm Autor und Cicero (= Posidonius *περὶ θεῶν*), wo alle drei Autoren die Gleichgewichtslage der Erde dadurch erklären, daß sie wegen der gleichen Entfernung von allen Punkten der Peripherie „nicht weiß", nach welcher Seite sie fallen soll. Nach dieser Schilderung fahren beide, Basilius und unser Autor, fort:

τον ὑπερφέρον τῷ βάρει κρατεῖται. Auch hier schließt sich Basilius genau an Aristoteles' Polemik gegen Thales an. Dagegen ist in den Rekognitionen dieselbe Argumentation gegen die Epikureer gewendet. Ihre Herkunft ist in letzter Linie fraglos aristotelisch. [2]) Immer wieder erinnert unser Autor daran, daß es eine besondere Kraft gewesen sein müsse, die die Elemente „gemischt" habe (c. 13b, 14b, 15b, 16b). Ebenso faßten die Stoiker den *τεχνίτης* auf, z. B. Sextus adv. math. X 250: *πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι, τὸ δ' ἔκ τινων συνεστὼς οὐκ ἔστιν ἀρχή, ἀλλὰ τὸ ἐκείνου αὐτοῦ συστατικόν.* Sext. adv. math. IX 75: *ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὐτῆς καὶ ἀσχημάτιστος ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαί τε καὶ σχηματίζεσθαι. — — ποθοῦμεν μαθεῖν τὸν τεχνίτην ἄτε καθ' αὑτὴν τῆς ὕλης ἀκινήτου καθεστώσης.* Vgl. v. Arnim, Stoic. fragm. II 300.

[1]) S. oben S. 54 Anm. 2, S. 55 Anm. 1, S. 56 Anm. 2, S. 56 Anm. 3 (Kälte und Wärme), S. 78 Anm. 2 (Gleichgewichtslage der Erde), S. 92 Anm. 1 (Fundament der Erde).

Basilius I	Rec. VIII
C. 10 A *Τούτων δ' ἄν σοι δοκῇ τι πιθανὸν εἶναι τῶν εἰρημένων, ἐπὶ τὴν οὕτω ταῦτα διαταξαμένην τοῦ θεοῦ σοφίαν μετάθες τὸ θαῦμα.*	C. 21 9 „Quodsi vere hanc habeat similitudinem mundi machina, evidens est opus in ea divinum."

Daß beide Autoren auf den Gedanken kommen, einer rein wissenschaftlichen Theorie dieselbe praktische Wendung zu geben, ist immerhin merkwürdig. Zu beachten ist aber, daß an der Rekognitionenstelle fraglos Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* Quelle ist, während es sich nicht beweisen läßt, daß auch Basilius dies Buch gekannt hat. Da wir nun oben S. 90ff von Posidonius *περὶ θεῶν* den ganzen Abschnitt über das „Weltall" (c. 10—20 18) scharf gesondert haben, können auch alle übrigen in diesem Zusammenhang stehenden Parallelstellen zu Basilius mit Posidonius unmittelbar nichts zu tun haben[1]. Dies Ergebnis ist von Wichtigkeit, da Gronaus öfter genannte Schrift in Basilius' Hexahemeros zahlreiche Spuren des von Posidonius verfaßten Timaeuskommentars nachgewiesen hat. Man könnte also zu der Annahme neigen, daß unser Autor nicht nur Posidonius *περὶ θεῶν* (≈ VIII 20 18—33 über die „Vorsehung"), sondern auch den Kommentar, den derselbe Philosoph zum platonischen Timaeus schrieb, benutzt habe (≈ VIII 10—20 18)[2].

Aber bei der ungeheuren Verbreitung, die die Werke des hellenistischen Philosophen seit mehr als drei Jahrhunderten gefunden hatten, soll man sich hüten, überall, wo Gedankengänge des Posidonius begegnen, selbständige Lektüre anzunehmen. Zu einer solchen Annahme reichen die wenigen notierten Stellen nicht aus, zumal wenn man vergleicht, daß wir oben S. 76ff immerhin seitenweise Cicero und die Rekognitionen vergleichen konnten. Die Kapitel 16—19, die scharfsinnig gegen Epikur polemisieren, konnten methodisch in ihrer Argumentation von Basilius-Posidonius[3] und von Aristoteles lernen. Aber für die gegen Epikur gewandten Argumente selbst ist ein Zu-

[1]) Vgl. die Erörterungen des Basilius über die fünfte *οὐσία* des Aristoteles (I c. 11 B ≈ Rec. VIII 15 10. Diels Dox. 251) und über die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß schwere Körper sich mit leichten verbinden (I c. 11 C ≈ Rec. VIII 17).

[2]) Eine Stelle aus dem platonischen Timaeus (28 b) wird c. 20 a sogar wörtlich zitiert.

[3]) S. oben S. 92 Anm. 1. Gronau S. 37ff.

sammenhang mit Posidonius (der an der Basiliusstelle offenbar Aristoteles interpretiert) nicht zu beweisen. Bisher ist also kein Grund, auch in unserm Abschnitt vom „Weltall" unmittelbare Benutzung des Posidonius zu wittern. Vielmehr macht es den Eindruck, als ob sich in ihm ein ebenso großer Einschlag des Aristoteles wie der Stoiker (vielleicht des Posidonius) findet. —

3. Quellenverhältnis der Abschnitte vom „Weltall" und über die „Vorsehung". Wie uns die bisherige Quellenanalyse der ersten Disputation gelehrt hat, stammt der Abschnitt über die „Vorsehung" aus Posidonius *περὶ θεῶν*, während die Erörterung über das „Weltall" frei komponiert zu sein scheint. Jetzt ist noch eine Erklärung dafür zu suchen, daß diese beiden heterogenen Bestandteile so eng zusammengeschweißt sind[1].

Auf den ersten Blick empfiehlt sich natürlich die Annahme, daß der Autor der Grundschrift die Ausführungen über die „Vorsehung" aus Posidonius übernommen, die über das „Weltall" ebenso wie den ganzen Roman selbständig entworfen hat. In dieser Beziehung ist der Zusammenhang des Abschnitts über die „Vorsehung" mit dem Romanstoff interessant. Wir hören von einem vornehmen Römer Faustus, dessen Gattin scheinbar auf einer Meeresfahrt auf hoher See umgekommen ist; später hat Faustus das Horoskop erfahren, das ihren Tod bestätigt. Vom Unglück überwältigt betäubt er seinen Schmerz, indem er sich einem finsteren Fatalismus in die Arme wirft. Er führt sich selbst mit diesen Worten ein: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται* (*ιδ* 3 30).

Wo Genesis ist, da gibt es zweifellos keine Vorsehung *(οὔτε πρόνοια)*. Ähnlich lautet die von Faustus an den Anfang der ersten Disputation gestellte Definition: „ego dico non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesin dico esse, quae omnia agit et continet" (VIII 4 18). Freilich, vergleicht man diese Worte mit dem obigen Bekenntnis des Faustus *(οὔτε γὰρ θεός — —)*, so fällt auf, daß Faustus in der Definition über die Existenz der Götter nichts aussagt, sondern nur Genesis (Schicksal) und Vorsehung einander gegenüberstellt.

Wo Vorsehung ist, da gibt es (nach Meinung unseres Autors) keine Genesis. Aber in dem Falle, daß es einen Gott gibt,

[1]) Die Fuge ist mitten im 20. Kapitel.

ist die Möglichkeit der Genesis an sich nicht ausgeschlossen! So gilt von der „providentia generalis“[1]: „quia ab initio deus fecerit omnia et cursu atque ordine rebus imposito de reliquo nihil ad se revocet, secundum genesin ge[illegible] cuncta confirmat.“

Die Frage nach der Berechtigung der Genesis vermag darum eine Untersuchung, ob Gott die Welt geschaffen hat, in keiner Weise zu fördern! Beispielsweise lehren die Stoiker, daß Gott die Welt geschaffen oder wenigstens aus den Elementen „gemischt“ habe[2]. Trotzdem bekennen sie sich zur Genesis. Umgekehrt Epikur, der die Welt durch Konglomeration von Atomen entstanden sein läßt, bekämpft auf schärfste den Fatalismus. Die Chaldäer und Astrologen, die zur Zeit unseres Autors ihr Gewerbe trieben, werden in den seltensten Fällen die Existenz Gottes als „Weltenschöpfer“ bestritten haben. Die Vorstellung, daß es Götter gebe, hat nach Cicero de natura deorum scheinbar nur wenige Gegner herausgefordert. Aber desto mehr stritt man über die Frage, ob sie in das Weltgeschehen und das menschliche Leben unmittelbar eingriffen. Von diesem Gesichtspunkt aus verspricht die Untersuchung über Gott als den Schöpfer des „Weltalls“ für Faustus, der nach Anlage des Romans vor allem Fatalist sein muß, nur geringen Erfolg. Man [illegible]t unwillkürlich, was eigentlich diese ganzen Untersuchungen [illegible] das „Weltall“ sollen, die in dem Roman so unorganisch [illegible]ken. Ihr Hauptzweck ist offenbar, die Lehre Epikurs zu bekämpfen und zu zeigen, daß die Welt keinenfalls aus Atomen zusammengeballt, sondern von Gott durch Mischung der Elemente geschaffen ist. Der Leser muß nun natürlich Faustus für einen Epikureer halten[3]. Dieser Lapsus hat uns schon oben S. 60 beschäftigt. Wie kann Faustus, der Fatalist und Leugner der Willensfreiheit, sich zu Epikur bekennen, der, um die Willensfreiheit zu retten, die kluge demokritische Atomenlehre durch die Annahme einer geringfügigen Deklination der Atome zerstörte?[4]

---

[1]) Unser Autor nennt sie sogar „genesis“.

[2]) Vgl. v. Arnim, Stoic. fragm. II 300: *τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.*

[3]) So will es unser Autor auch aufgefaßt wissen (VIII 7).

[4]) Zeller[4] III 1, S. 421. — Wir sollen glauben, daß Niketes aus der Definition des Faustus hätte schließen können, dieser sei ein Epikureer. Faustus antwortet: „Sed ego amplius aliquid professus sum, quam sentit Epicurus, quia introduxi genesin, eamque causam omnium gestorum ho-

Von dieser Kluft, die zwischen dem Fatalisten Faustus und der Lehre Epikurs klafft, hat die folgende Untersuchung auszugehen. Wir haben es mit zwei Bestandteilen zu tun, die nicht organisch zusammengewachsen, sondern gewaltsam zusammengearbeitet sind.

Man könnte denken, der Autor sei im innersten Herzen ein so erbitterter Gegner Epikurs gewesen, daß er diese Partie auf Kosten des Romans aus eigenem Antrieb hinzufügte. In diesem Falle müßten wir allen Respekt vor ihm haben, denn dann hätte er seine Widerlegung der Atomenlehre gewagt auf Grund einer überraschenden Belesenheit in den Werken des Aristoteles und der Stoiker sowie im platonischen Timaeus, aus dem ein Zitat angeführt wird. Aber diese Annahme wird zur Absurdität, da derselbe Autor den Fatalisten Faustus zu einem Epikureer, Epikur zu einem Verteidiger der Genesis macht[1].

Es bleibt nur die Erklärung übrig, daß der Verfasser der Grundschrift aus einem äußeren Grunde die unorganischen Kapitel 10—20 18 von einem andern Autor übernahm, der ihm Gelegenheit gab, seine scharfsinnigen Ausführungen gegen Epikur sich nutzbar zu machen.

Bei dieser Sachlage darf man folgenden Schluß wagen. Wenn der Autor den im Roman unorganischen Abschnitt von einem andern Schriftsteller übernahm, so hatte er vermutlich den gleichen Gewährsmann an derselben Stelle so geplündert, daß er diesen (eigentlich unpassenden) Abschnitt nicht entbehren zu können meinte.

Der Abschnitt vom „Weltall" hängt eng zusammen mit den Kapiteln über die „Vorsehung" (VIII 20 18—33)[2]. Demnach standen die Abschnitte vom „Weltall" und von der „Vorsehung" einst bei irgendeinem Autor in demselben Zusammenhang, und dieser Autor war die Quelle für den Verfasser der Grundschrift. Aber nicht bei Posidonius können diese Abschnitte

---

minibus posui" (VIII 7 22, oben S. 60 Anm. 2). Nichtsdestoweniger richtet sich die ganze folgende Erörterung gegen das echte Epikureertum. Übrigens scheint der Autor seinen Irrtum mehr zu erraten als zu begreifen. Daß gerade Epikur die Fatumlehre heftig bekämpfte, weiß er offenbar nicht.

[1]) Hierzu kommen die oben S. 53 ff aufgedeckten Spuren der Überarbeitung speziell in dem Abschnitt über das „Weltall", die auf eine besondere Quelle schließen lassen.

[2]) Die Fuge ist, wie gesagt, mitten im 20. Kapitel.

verbunden gewesen sein, denn die Kapitel 10—20 18 (über das „Welltall") können schon wegen des doxographischen 15. Kapitels nicht von ihm stammen. Folglich hat man zwischen Posidonius und dem Verfasser der Grundschrift eine Zwischenquelle anzunehmen, aus der dieser nicht nur die zum Roman vorzüglich passende „Vorsehung", sondern auch die ganz unorganischen Kapitel über das „Weltall" schöpfte[1].

Mit andern Worten: der Autor will Faustus, den Bekenner des Fatalismus, überführen und schreibt zu diesem Zweck aus irgendeinem Schriftsteller den bekannten Preis der Vorsehung ab. Mit ihm verbunden findet er bei seinem Gewährsmann die Erörterung kosmologischer Probleme, die er des Zusammenhangs wegen gleichfalls übernimmt. So ereignet sich das Unglück, daß Faustus, der Verteidiger der Astrologie, auch noch die Rolle des Epikureers spielen muß[2].

Jetzt versteht man auch, warum unser Autor die günstige Gelegenheit, den Genesisglauben durch die göttliche Fürsorge für die Menschen zu widerlegen, in scheinbar unbegreiflicher Weise verpaßt hat. Diesen Abschnitt fand er in seiner Quelle nicht vor, da sie es in der Polemik gegen die Epikureer vor allem auf die physikalischen Fragen abgesehen hatte, die sich mit Gott dem Weltenschöpfer und -erhalter beschäftigten. Ein merkwürdiger Zufall hat es gewollt, daß Gedankengänge, wie sie in der Grundschrift vermißt werden, in der übergeordneten Quelle, Posidonius' Buch *περὶ θεῶν*, zu finden waren — vorausgesetzt, daß wirklich der vierte Abschnitt in dem oben besprochenen Buche Ciceros aus Posidonius stammt[3].

---

[1]) Diese Argumentation wird auch dann nicht falsch sein, wenn (gegen unsere Ansicht) Posidonius als direkte Quelle auch für die kosmologischen Kapitel 10—20 18 angenommen wird. In dem Falle müßte man nämlich zugestehen, daß die „Vorsehung" aus dem Buche *περὶ θεῶν*, das „Weltall" dagegen aus dem Timäuskommentar stamme. Dann könnte trotz alledem die enge Zusammenschweißung der beiden Abschnitte, die in unserm Roman so unorganisch wirkt, nicht ohne Zuhilfenahme einer Zwischenquelle erklärt werden.

[2]) In der Quelle fehlte natürlich die unglückselige Verquickung von Fatalismus und Epikureertum. Die erste Disputation war dort lediglich gegen Epikurs Kosmologie und seine Leugnung der Vorsehung gerichtet. Vgl. zu dem letzten Punkt, der ihm besonders die Feindschaft der Stoiker zuzog, Plut. de Stoic. repugn. c. 38 p. 1051 E: *πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται* (Chrysippus) *καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν, ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες.*

[3]) Cic. de nat. deor. II § 3. 154—167.

4. Verhältnis der zweiten Disputation. Nach den bisherigen Ergebnissen enthielt die Quelle eine auf stoische Argumente gestützte Polemik gegen Epikurs Leugnung des Weltschöpfers und der Vorsehung. Ihr Zweck war nicht nur zerstörende Kritik, sondern der Nachweis, daß die Welt wirklich von Gott geschaffen und regiert sei (∞ VIII 10—33). Nun findet sich bei unserm Autor auch noch eine Partie, in der die „ungeordneten" Dinge erklärt werden. Die dort vertretene Ansicht, daß die „Unordnung" von dem Einfluß der Sterne herrührt, wurde oben als ursprünglich zur ersten Disputation gehörig erkannt und der Quelle, die unserm Autor vorlag, zugewiesen. Ist nun die Hypothese richtig, daß die Beschreibung des „geordneten" Weltlaufes aus einer zwischen Posidonius und der Grundschrift liegenden Zwischenquelle stammt, so gehören dahin auch die „ungeordneten" Dinge. Dazu paßt sehr gut die offensichtlich stoische Doktrin, die Glück und Unglück von den Sternen ableitet (c. 45. 46) und sich um die Verteidigung der Flöhe, Mäuse und Eidechsen bemüht. Es ist kaum ein Zufall, daß wir in dieser Beziehung speziell Chrysipp zum Vergleich heranziehen können:

v. Arnim, Stoic. frag. II 1163 *οἱ κόρεις εὐχρήστως ἐξυπνίζουσιν ἡμᾶς καὶ οἱ μῦες ἐπιστρέφουσιν ἡμᾶς μὴ ἀμελῶς ἕκαστα τιθέναι.*	Rec. VIII 43 s „tum praeterea pulices mures lacertas et his similia, numquid et haec dicemus a deo fieri? — —"

Die Kenntnis des Chrysipp verrät sich nämlich auch an einer Stelle der Homilien (ε 18 21 = v. Arnim, Stoic. fragm. II 1072): *Χρύσιππος δὲ ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται, πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον*[1]. Da wir vorher nachgewiesen haben, daß die Bücher δες nicht in der Grundschrift standen, drängt sich schon hier die Vermutung auf, daß der Homilist und der Verfasser der Grundschrift dieselbe Zwischenquelle zwischen Posidonius und dem Klemensroman benutzt haben; denn die Verteidigung der Flöhe, Mäuse und Eidechsen stammt ohne Zweifel dorther.

Außerdem wurden schon oben die Erörterungen über die „menschliche Ungleichheit" (IX 5—7) in die Quelle der Grund-

[1]) Vgl. Geffcken S. 275.

schrift verwiesen. Nun findet sich aber in dem 20. und 21. Kapitel des (vom Homilisten hinzugefügten) Buches δ eine Widerlegung der philosophischen Anhänger des Kommunismus. Auch hier wird die gemeinsame Quelle das Zwischenglied zwischen Posidonius und dem Klemensroman sein.

5. Die *νόμιμα βαρβαρικά*. Der Kern der dritten Disputation liegt in den Kapiteln IX 17ff, wo wir eine scharfsinnige Polemik gegen den Fatalismus finden. Der Autor dankt es den Stoikern schlecht, daß sie ihn vorher bei der Schilderung der Vorsehung so reich unterstützt haben. Hier stützt er sich ganz auf die *νόμιμα βαρβαρικά* des Karneades, eines erbitterten Gegners des stoischen Fatalismus[1]. Mit einem ganzen Apparat ethnographischer Kenntnisse wird bewiesen (c. 19—25), daß Ehebruch und Mord, nach Meinung der Astrologen durch Konstellation verhängte Frevel, bei barbarischen Völkern etwas ganz Gewöhnliches sind; man könne also unmöglich annehmen, daß jene Stämme sämtlich unter demselben Horoskop ständen. Noch zwei andere Argumente führte Karneades an. Einmal müsse der stoische Fatalismus mit Notwendigkeit alles Verantwortlichkeitsgefühl ersticken, und zweitens könne man wegen der schnellen Umdrehung des Himmels die Konstellation der Sterne nicht einmal genau feststellen.

Das letzte Argument fehlt in den Rekognitionen, aber vom Verantwortlichkeitsgefühl ist im 30. Kapitel die Rede.

Jene drei Argumente des Karneades hatten zunächst einen durchschlagenden Erfolg. Panätius selbst lehnte in Zukunft den Fatalismus ab. Dagegen erstand der Astrologie in Posidonius wieder ein gewichtiger Verteidiger; er scheint den verzweifelten Ausweg gefunden zu haben, auf dem man der skeptischen Argumentation begegnen konnte[2]. Seit Posidonius teilen nämlich die Astrologen die Erde in 7 Klimata, von denen jedes durch einen besonderen Stern regiert wird. So erklärte man, daß ganze Völkerstämme dieselben Abnormitäten zur Sitte gemacht hatten. Andere teilten die Erde nach den Tierkreisen in 12, andere nach den Dekanen in 36 Regionen. Alle diese Ausflüchte machen, wie Boll zeigt, die christlichen Autoren dadurch zu schanden, daß sie nicht sieben oder zwölf oder 36 verschiedene Landesgesetze, sondern tausende nachweisen (Rec.

[1]) Wendland, Philo S. 24ff, Schmekel S. 155ff, Boll S. 181ff.
[2]) Vgl. die einleuchtende Darstellung von Boll S. 216f. 234f.

IX 26). Auf zwei Argumente legen sie aber das Hauptgewicht. Erstens können gute und schlechte Sitten von Kaisern und Königen willkürlich geändert werden, was vor allem die Römer beweisen (vgl. Rec. IX 27 b). Zweitens vermögen Magusäer, Juden und Christen, in welchen Ländern sie auch sind, nach ihren eigenen ursprünglichen Gesetzen und Sitten weiter zu leben (vgl. Rec. IX 21. 27. 28. 29).

6. Das Bardesanesproblem[1]. Es fragt sich, woher die Argumentation der christlichen Autoren stammt. Boll S. 182. 188 setzt die Entstehung der „astrologischen Geographie" des Posidonius in das letzte vorchristliche Jahrhundert, leitet aber die gegen sie polemisierenden christlichen Quellen aus der christlichen „Urschrift der Ps.-Clem. Rekognitionen", d. h. der klementinischen Grundschrift ab. Unter den christlichen Autoren nimmt einen hervorragenden Platz ein der ps.-bardesanische Dialog des Philippus, die „Gesetze der Länder" (GL), der in einer syrischen und einer von Eusebius pr. ev. VI 10, 11ff überlieferten Fassung vorliegt. Beide, der Syrer und Eusebius, stimmen fast wörtlich mit den Rekognitionen überein, so daß es sich um ein enges literarisches Verhältnis handelt[2]. Neuerdings ist das Problem gründlich behandelt von F. Haase[3], der S. 16ff die drei Autoren an den markantesten Stellen vergleicht und es sehr wahrscheinlich macht, daß allen dreien eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Seine Resultate werden freilich dadurch ein wenig modifiziert, daß die Kapitel IX 19—29 nicht den Rekognitionen, sondern der Grundschrift angehören[4].

---

[1]) Vgl. hierzu Nau in der Patrologia Syriaca I 2 S. 527ff (Paris 1907), der den Text zusammen mit einer literarhistorischen Abhandlung herausgegeben hat.

[2]) Eine Vergleichung der drei Autoren, des Syrers, Eusebius' und der Rekognitionen gibt Hilgenfeld, Bard. d. l. Gnostiker, S. 92ff; Nau S. 527ff.

[3]) F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910 (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchrist. Lit., hsg. von Harnack und C. Schmidt, 3. Reihe, IV 4). H.s Urteil über R hätte vielleicht noch objektiver sein können, s. o. S. 74 1. Vgl. zu S. 37 Rec. IX 25 9, wo sich das folgende Schema offenbar nur auf die Selbstmörder bezieht und das „omnes" völlig am Platze ist. R steht durch die Ungunst der Überlieferung wesentlich schlechter da als Eusebius, deswegen sind Ausdrücke wie „R übersetzt Eusebius" cum grano salis zu verstehen (vgl. Nr. 9, 9a, 12 u. ö.). Am Ende übersetzen doch wohl beide.

[4]) S. den obigen Beweis S. 12 2. — Zwischen Rec. IX 27 7-9: „tum praeterea et innumeras gentes memoravimus quae penitus studia nesciunt litterarum" und dem Lob der ländlichen ἀμαθία (δ 19 19) besteht offenbar ein Zusammenhang. — Auch jetzt, wo wir wissen, daß in H und R keine

Damit muß sich jedenfalls für die Gelehrten, die die Grundschrift noch ins 3. Jahrhundert verlegen, die Ansicht erledigen, daß die betreffenden Kapitel aus Eusebius stammen[1]. Aber auch so läßt sie sich widerlegen. Einmal finden sich Stellen, an denen die Rekognitionen mit dem Syrer gegen Eusebius stehen. Vgl.

Syr.	Euseb. pr. ev.	Rec.
IV (Hilg. 98) „alle Männer lieben die Jagd und den Krieg".	VI 10, 10 *εἰσὶ γὰρ ἀνδρεῖοι καὶ πολεμικώτατοι καὶ κυνηγετικώτατοι.*	IX 22 9 „sunt enim bellicosissimi et venatores acerrimi".

Leitet man die Rekognitionen einfach aus Eusebius ab, so ist es unerklärlich, daß sie gegen Eusebius die Fassung der Quelle des Eusebius wiedergeben. Daß kann kein Zufall sein, sondern deutet auf eine gemeinsame Quelle der Rekognitionen und des Eusebius, der an dieser Stelle einen Zusatz gemacht hat. Aber auch eine genauere Vergleichung des Eusebius- und des Rekognitionentextes lehrt, daß die Rekognitionen da, wo sie ein Mehr haben, keine leeren Amplifikationen geben[2].

Euseb.	Rec.
VI 10, 8/9 *καὶ οὐ μόνον ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ κλίματι τούτους τοὺς ἀνοσίους γάμους οἱ Πέρσαι ἐποίησαν, ἀλλὰ καὶ ὅσοι αὐτῶν τῆς Περσίδος ἐξεδήμησαν, οἵτινες καλοῦνται Μαγουσαῖοι, τὴν αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπράττονται.* (Ebenso der Syrer).	IX 21 1 „ac ne forte liceat his qui mathesin sequuntur uti illo perfugio quo dicunt certas quasdam esse plagas caeli, quibus propria quaedam habere conceditur, ex ipsa Persarum gente aliquanti ad peregrina profecti sunt, qui Magusaei appellantur".

Während Eusebius das nackte Beispiel gibt, zeigen die Rekognitionen, daß sie mit dem zwischen Karneades und Posidonius ausgetragenen Streit wohl vertraut sind, und arbeiten das ganze bei Eusebius nur durchschimmernde Problem erst richtig heraus. Auch hier müßte man bei einer Abhängigkeit

ausschließlich gemeinsame Quelle vorliegt, ist der Beweis gültig. Denn daß der Homilist die Rekognitionen gekannt hätte, ist unmöglich.

[1]) Sie wird vertreten von F. Nau, Une biographie etc., S. 4—5 und Dict. S. 214, ebenso von Harnack, Chronol. S. 535.

[2]) Vgl. Haase S. 30. 44.

der Rekognitionen von Eusebius annehmen, daß jene mit ihrer Änderung des Eusebiustextes intuitiv die Fassung der Quelle des Eusebius gefunden hätten[1]. — Die große Auslassung der Rekognitionen in c. 23 10 (Eus. VI 10, 12 bis VI 10, 13; Hilg. S. 100—102) ist in Wirklichkeit ein deutlicher Einschub. In den Rekognitionen schließt sich an den Kommunismus der Mannweiber in Susa[2] die orientalische Knabenliebe an. Diese beiden unnatürlichen Laster gehören natürlich zusammen; ihnen ist daher das ganze 23. Kapitel gewidmet. Bei Eusebius dagegen ist der Zusammenhang sehr störend durch Vergleichung der Strafen für Mordvergehen usw. unterbrochen. Noch andere Fälle ließen sich anführen, z. B. fehlt Euseb. VI 10, 15 und im Syrer die notwendige Pointe, die Rec. IX 24 9 steht; vgl. Euseb. VI 10, 24 ∾ Rec. IX 28 4. Man versteht auch nicht recht, warum die bei Eusebius und im „Dialog" reichlich vertretenen syrischen Lokalanekdoten vom Verfasser der Grundschrift bzw. der Rekognitionen getilgt sein sollen, zumal sie doch wahrscheinlich beide Syrer waren und für syrische Leser schrieben.

Die Ansicht, daß die Rekognitionen oder die Grundschrift aus Eusebius geflossen seien, hat überhaupt nur den einen Vorzug, daß sie das Problem vereinfachen würde. Das Tatsachenmaterial aber, das namentlich Haase beigebracht hat, zwingt zu der Annahme, daß eine gemeinsame Quelle vorliegt. Dies kann nicht der syrische „Dialog des Philippus" sein, da gegen ihn häufig Eusebius und Rekognitionen zusammenstehen. Vgl. Eus. VI 10, 7: *πάντως πάσῃ ἡμέρᾳ μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος* = Rec. IX 19 13: „cum utique apud eos per singulos dies Mars medium caeli circulum teneat". Die entsprechende Stelle fehlt im „Dialog" (vgl. Hilg. S. 94, Haase S. 23). — Ebenso Eus. VI 10, 8: *παρὰ Ἰνδοῖς καὶ Βάκτροις* = Rec. IX 20 1: „apud Bactros in regionibus Indorum"; dagegen im „Dialog" (Hilg. S. 94): „bei den Indern" (Haase S. 26).

Anderseits hat auch der „Dialog" trotz vieler Weitschweifigkeiten, wie Nau und Haase erkannt haben, manches Eigene, so daß man ihn gegenüber Eusebius und den Rekognitionen in vielen Punkten als „primär" bezeichnen kann.

Die ganze Schwierigkeit läßt sich nur lösen, wenn man mit Haase u. a. annimmt, daß dem Dialog, Eusebius und den Re-

[1]) Die Stelle ist von Haase unter Nr. 5 ausführlich behandelt.

[2]) Nach Eusebius und dem „Dialog" handelt es sich um Baktrer. Vgl. hierzu Haase S. 33.

kognitionen eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt. Nur fragt sich, wie wir uns diese gemeinsame Quelle vorzustellen haben. Fest steht, daß GL und Eusebius einen Dialog des Bardesanesschülers Philippus bedingen, in dem gegen den Schicksalsglauben gekämpft wird[1]. Wir dürfen annehmen, daß der Dialog in seinem Kern Gedanken des Bardesanes enthält. Waren diese Gedanken schriftlich fixiert? Eusebius h. e. 4 30 erwähnt ein gelehrtes Werk von ihm, das *περὶ εἱμαρμένης* handelte. Möglicherweise war es ein astrologiefreundliches Jugendwerk[2]; damit würde die von Waitz S. 256ff vertretene Hypothese in Fortfall kommen, die in Bardesanes' *περὶ εἱμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον* die Quelle für den Dialog des Philippus sieht. Umgekehrt erwähnen Epiphanius und Theodoret einen Dialog des Bardesanes *καθ' εἱμαρμένης*, wahrscheinlich mit astrologiefeindlicher Tendenz, und in ihm glaubt Haase S. 16 nicht nur die Quelle, sondern das unversehrte Original wiederzufinden, das von dem Bardesanesschüler Philippus syrisch redigiert und in dieser Fassung von GL in freier Weise benutzt wurde, während eine griechische Übersetzung der syrischen Redaktion sowohl Eusebius wie den Rekognitionen vorlag[3]. Diese Hypothese hat viel für sich, aber trotzdem muß folgendes betont werden. Die Quelle des „Dialogs des Philippus" (der Vorlage von GL und E) wird von Haase lediglich deswegen mit Bardesanes' *καθ' εἱμαρμένης* identifiziert, weil (wahrscheinlich) beide Schriften eine Polemik gegen das Schicksal enthielten und wir billigerweise im „Dialog" Gedankengänge des Bardesanes annehmen. Man wird zugeben, daß diese Argumentation nicht genügt. Außerdem bilden, wie schon bemerkt wurde, gerade die Gesetze der Länder nur einen Bruchteil des „Dialogs", und es bleibt fraglich, ob gerade dieser Passus auf Bardesanes zurückgeht, zumal wir wissen, daß die Bardesanesschüler keineswegs bei der Lehre ihres Meisters stehen geblieben sind[4]. Ferner darf man die Frage aufwerfen, weshalb Eusebius das

[1]) Der landläufige Titel „Gesetze der Länder" ist irreführend, da diese nur einen Bruchteil des Dialogs ausmachen.

[2]) Dies ist die Ansicht Haases. Allerdings scheint das durch „quemadmodum" eingeleitete Zitat (S. 12 1) nur die Meinung der Astrologen (Chaldaei) wiederzugeben. Auch das in dem *ἱκανώτατος* liegende offenkundige Urteil macht Schwierigkeiten.

[3]) Haases Stammbaum S. 50.

[4]) Haase hat S. 73. 91 selbst darauf hingewiesen; vgl. auch das Verhältnis Platos zu Sokrates.

„unversehrte Original" entgangen ist und er für die Gesetze der Länder auf die syrische Redaktion bzw. deren griechische Übersetzung angewiesen war. Alles in allem scheint mir die Frage nach der Quelle des „Dialogs" nicht restlos erledigt, und gerade wer sich eingehender mit den Klementinen beschäftigt, wird die Quelle nicht bei Bardesanes suchen.

Zunächst verschiebt sich, wie gesagt, die Quellenfrage, denn der Abschnitt der Rekognitionen stammt aus der Grundschrift.

Daraus folgt schon, daß Hilgenfelds Annahme mit einer gewissen Modifikation richtig sein kann. Dem Dialog, Eusebius und den Rekognitionen liegt keine andere Quelle als die Grundschrift zugrunde[1]. Freilich gibt sich das Eusebiuszitat ebenso wie der Syrer — im Gegensatz zu den Rekognitionen — als ein Dialog des Avida und des Bardesanes (verfaßt von seinem Schüler Philippus) zu erkennen. In der Grundschrift und den Rekognitionen war aber Klemens, nicht Bardesanes der Redner. Darum ist zwischen der großen gemeinsamen Quelle (der Grundschrift) und einerseits dem Syrer, anderseits Eusebius als Zwischenquelle der echte Dialog des Philippus einzuschalten. Diese Zwischenquelle lief vielleicht in verschiedenen Rezensionen um, von denen Eusebius eine die Grundschrift mit größerer Treue wiederspiegelnde Fassung benutzte. So wenigstens könnte man die häufige Verwandtschaft des Eusebius- und Rekognitionentextes gegenüber dem Syrer erklären[2]. Der andere Strom der Hauptquelle (G) floß in die Rekognitionen. Erst auf der Zwischenstufe kann der echte Dialog des Philippus entstanden sein, und wenn er auch von einem Schüler des Bardesanes geschrieben ist, so läßt sich damit noch nicht beweisen, daß gerade unser Abschnitt aus einer Schrift des Bardesanes stammt. Vielmehr stammt er aus keiner anderen Quelle als der Grundschrift[3].

[1]) Da die Christen bei allen 3 Autoren (Rec. IX 29; Eus. VI 10, 25ff; Dialog S. 118ff Hilg.) als letztes und wichtigstes Beispiel für die Unrichtigkeit der astrologischen Geographie angeführt werden, muß die gemeinsame Quelle christlich gewesen sein.

[2]) Die Ansicht von Merx, daß auch an anderen Stellen der Rekognitionen der „Dialog des Philippus" benutzt sei, suchte Hilgenfeld S. 133ff umzukehren (vgl. Meyboom S. 71, Harnack Chronol. S. 130f). Die nicht wegzuleugnenden Berührungen beider Autoren erklären sich jetzt befriedigend dadurch, daß Dialog und Rekognitionen in der Grundschrift eine gemeinsame Quelle hatten.

[3]) Die hier vorgeschlagene Lösung der Bardesanesfrage ist im Grunde dieselbe wie die von Boll.

7. Verhältnis der dritten Disputation. Oben S. 73ff wurde mit hinreichenden Gründen der Nachweis geführt, daß das 29. Kapitel der Rekognitionen[1] von dem für alle christlichen Autoren maßgebenden Verfasser der Grundschrift „hinzugefügt" ist. Die vorhergehenden Kapitel wurden deshalb einer besonderen Quelle zugewiesen. Hieraus folgt, daß jenes scharfsinnige „zweite" Argument der Magusäer und Juden (IX 27. 28) aus einer zwischen Karneades und der Grundschrift anzusetzenden Quelle stammt. Nach ihr bildete der Verfasser der Grundschrift sein eigenes Argument der Christen und fügte es zu den Kapiteln 19—28 der Quelle hinzu[2]. Daß jene Quelle jüdisch war, ist schon nach dem emphatischen Schlußkapitel (c. 28) sehr wahrscheinlich.

Der Ruhm, den epochemachenden Einwand des Posidonius gegen die Argumentation des Karneades zunichte gemacht zu haben, gebührt also nicht dem Verfasser der Grundschrift, sondern dem der Zwischenquelle. Ihr Autor hatte Posidonius gelesen und die Schwächen seiner Beweisführung erkannt. Die astrologische Geographie wurde von ihm gründlich aus dem Felde geschlagen.

Wir erinnern uns, daß wir auch in der ersten Disputation eine Quelle konstatierten, in der sich die sorgfältige Lektüre von Posidonius' Buch *περὶ θεῶν* (über die „Vorsehung") verriet. Da drängt sich die Vermutung auf, daß der Verfasser der Grundschrift in der ersten und dritten Disputation zu demselben Gewährsmann gegriffen hat. In beiden Fällen handelt es sich um eine polemische Auseinandersetzung, das eine Mal gegen Epikur, das andere Mal gegen die Astrologen, besonders Posidonius. Die Bücher scheinen demnach die Form von Disputationen gehabt zu haben, und man könnte höchstens fragen, ob der Gegner wirklich antwortete oder nur dem geistigen Auge des Verfassers vorschwebte. Aber hier herrscht kein Zweifel. Unsere Rezensionen des Klemensromans liefern selbst die Gegner der Disputationen. Im 6. Kapitel des Buches *γ* erzählt Klemens, wie er einst in Tyrus auf einem Spaziergange erblickt habe: *Ἀννουβίωνα τὸν διοσπολίτην τινὰ ἀστρολόγον καὶ Ἀθηνόδωρον τὸν Ἀθηναῖον τῷ Ἐπικούρου ἀρεσκόμενον λόγῳ.*

[1]) Daß es zur Grundschrift gehörte, wird durch die eben gegebene Lösung des Bardesanesproblems bestätigt; vgl. S. 74 f.

[2]) Technisch ist übrigens dies Argument etwas anders angelegt als das der Juden und Magusäer.

Zum zweiten Mal, auf einem anderen Wege, stoßen wir auf eine Quelle, in der über die Vorsehung gegen Athenodor, über die Astrologie gegen Annubion disputiert wurde. Dieselbe Ansicht ist ja bereits oben S. 49 entwickelt, wo wir die Quelle des Klemensromans in einem jüdischen Disputationsbuch apologetischer Tendenz erkannten. Dort debattierte ein eben zum Judentum übergetretener Jüngling mit Apion über die Göttermythen, mit Annubion über Astrologie, mit Athenodor über die Vorsehung. Wie wir sahen, hat der Verfasser der Grundschrift diesem Buche die Disputation über Vorsehung und Astrologie, der Homilist dagegen die allegorische Mythendeutung entnommen. Eben haben wir durch Einzelinterpretation der philosophischen Disputationen in Laodicea (VIII 1—IX 32) wiederum zwei Disputationen, über die Vorsehung (VIII 10—33. 43. 45. 46) und über die Astrologie (IX 19—28) ausgesondert.

Durch unsere Quellenscheidung erledigt sich auch die letzte Schwierigkeit. Aquila rühmt sich, ein Schüler Pyrrhos zu sein[1]. Gleichwohl verteidigt derselbe Pyrrhoschüler mit warmer Begeisterung die Vorsehung. Diese Entgleisung zeigt so recht, daß man vom Verfasser der Grundschrift keine tieferen philosophischen Kenntnisse erwarten darf. Wenn aber unsere Annahme richtig ist, daß der Verfasser eine einzige Disputation über die Vorsehung unter zwei Personen, Niketes und Aquila, verteilt hat, so bleiben in Wirklichkeit nur zwei Disputationen übrig; die Debatte über die „Vorsehung" übernahm ein „Gegner Epikurs", die gegen den Fatalismus ein echter Schüler des Pyrrho oder besser Karneades.

Es ist wichtig, daß uns beide Wege auf eine jüdische Quelle führten. Daß gelehrte Juden den Posidonius gut kannten, wissen wir durch Philo (vgl. oben S. 89 s). Außerdem beobachten wir, daß die christliche Apologetik auch hier durch die jüdische angeregt wurde[2].

8. Apion und der Peplos des [Aristoteles]. Die Personen in dem erschlossenen Disputationsbuch waren, außer dem neubekehrten Jüngling, Apion, Annubion und Athenodor. Der erstere hat sich wirklich, wie in den Homilien, mit der allegorischen Mythendeutung abgegeben. Den ägyptischen „scarabaeus qui pilas volvit" hielt er für ein Mittel gegen das Quartanfieber; „propter hunc Aegypti magna pars scarabaeos

[1]) Vgl. VIII 7 16. [2]) Vgl. Geffcken S. 1X.

inter numina colit, curiosa Apionis interpretatione, qua colligat solis operum similitudinem huic animali esse, ad excusandos gentis suae ritus“[1]. Wahrscheinlich hat er seine apologetischen Liebhabereien in dem Buche *Αἰγυπτιακά* verarbeitet[2]. In dieser Beziehung ist folgende Stelle des Klemensromans bemerkenswert (*ι* 16f = V 20f). In einer Predigt an die Einwohner von Tripolis führt Petrus als Schulbeispiel für die Torheit des Götzendienstes die Ägypter an, die den Apis, Ziegenböcke, Katzen, Ibisse, Zwiebeln, Kloaken und Magenknurren für Götter halten. Alle Tripolitaner brechen in Gelächter aus. Petrus freut sich und sagt: *πλὴν αὐτῶν ἔτι τὰ τοῦ ὀρθοῦ λογισμοῦ πνέοντες, αἰδούμενοι ἐπὶ τῷ προδήλῳ αἰσχρῷ, εἰς ἀλληγορίας αὐτὰ ἄγειν πειρῶνται, δι' ἑτέρας ἀπονοίας τὰ τῆς ἀπάτης αὐτῶν θανάσιμα κρατύνειν βουλόμενοι* (*ι* 18 19). Nicht einmal der Verfasser der Grundschrift, der die Person des Apion überhaupt aus seinem Roman fortließ, kann sich enthalten, in Tripolis an einem sehr ungeeigneten Platze jene Allegorie zu verlästern, die er in seiner jüdischen Quelle kennen gelernt hatte.

In der Homerinterpretation zeigte sich der Grammatiker als Schüler des Krates. Das Lexikon des Apollonius (S. 216 29) hat noch seine Etymologien aufbewahrt: *Παλλὰς ἐπίθετον ἴδιον Ἀθηνᾶς, ὡς μὲν Ἀπίων, ἀπὸ τοῦ παίειν τοὺς λαούς*[3].

Über denselben Apion ist noch eins zu sagen. Michaelis hat in seiner Dissertation „de origine indicis deorum cognominum“ (Berlin 1897) in dem ps.-aristotelischen Peplos eine Quelle erkannt, wo wie in einem Schul- und Nachschlagebuch einerseits die Liebschaften und Gräber, anderseits die Beinamen der Götter sehr gewissenhaft verzeichnet waren (S. 38. 68). Dieses etwa im 2. Jahrhundert v. Chr. alphabetisch verfaßte Kompendium muß dem Gewährsmann der Homilienbücher *δες* und der Rekognitionen (X 15—51), in denen die Liebschaften und Gräber der Götter aufgezählt werden, zur Benutzung vorgelegen haben. In beiden Rezensionen erkennt man nämlich noch Spuren der alphabetischen Anordnung, wie zuerst Bücheler beobachtete[4]. Derselbe Gelehrte vergleicht eine Stelle des Suidas s. v. *Πάσης· Ἀπίων ἐν τῷ περὶ μάγου* und deutet kurz seine Hypothese an: „in encomio illo, quod Apioni grammatico

[1]) Plin. n. h. XXX 11, 30 = Müller, Fragm. hist. Graec. III 515, fr. 29.
[2]) A. v. Gutschmidt, Kl. Schriften IV 366.
[3]) Lehrs, Quaestiones epicae, Königsberg 1838, S. 32.
[4]) Fleckeisens Jahrbücher f. class. Philol. 105 (1872 1), S. 573ff.

Alexandrino attributum est, adulteria quae Iuppiter commisit ‚transformatus utpote magus'"[1]. Demnach stellt sich Michaelis S. 59 den Hergang folgendermaßen vor. Apion exzerpierte jenen Teil des Peplos, in dem die Liebschaften des Zeus und andere Raritäten alphabetisch nach Hesiod, Nicaenetus und anderen Autoren registriert waren. — Mag nun diese Konjektur richtig oder falsch sein, jedenfalls ist in dem angenommenen jüdischen Disputationsbuch der ps.-aristotelische Peplos benutzt, ebenso wie jenes von Diels entdeckte doxographische Kompendium.

9. Annubion und Athenodor. Die Rolle, die Annubion in der Quelle spielte, ist gänzlich schattenhaft. Vollends über die historische Person sind wir nur mangelhaft unterrichtet[2]. Immerhin muß er ein sehr berühmter Astrologe gewesen sein. Sechs Distichen von ihm sind durch Hephästion von Theben überliefert[3]. Neuerdings fällt auf Annubion hie und da Licht durch die Veröffentlichungen des Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum[4]: Cat. II § 202—212. Cat. VIII 2, S. 57 16; 61 4. Von den 22 Schemata, die in der Grundschrift und den Rekognitionen angeführt werden, lassen sich nur vier allenfalls mit denen des Annubion vergleichen:

X 9 14: *ὁ Ζεὺς εἰς Ἀφροδίτην* (sc. *ἐμβαίνων*) *„καὶ μάλα χαίρει". ὄφελος γὰρ τῶν κόπων καὶ κέρδος διδοῖ* (Cat. II 203 8).

X 9 16 (vgl. IX 17 7-10, 19 12): *ὁ Ἄρης εἰς Ἀφροδίτην ζήλους γυναικείους καὶ ταραχὰς* ⟨*ποιεῖ*⟩ *καὶ τὰς ἐγκύους βλάπτει ὠμοτοκίας ἐπάγων* (Cat. II 203 22).

IX 24 12: *ὁ Ἑρμῆς δὲ εἰς Ἀφροδίτην κρείττων εἴς τε βίον καὶ τέχνην καὶ γάμον καὶ φιλίαν,*

„κἂν ἄλλοις ἔργοισιν ὀνήμονες· ἔξοχα δ' αὐτός
θήκατο κερδαλέην ἀνδράσιν ἐμπορίην".

(Cat. II 203 31).

---

[1]) Rec. X 22 3: „nonnullas transformatus utpote magus vitiavit" (sc. Iuppiter). Jenes *ἐγκώμιον μοιχείας* ist der bekannte Liebesbrief des Apion (*ε* 10—19).

[2]) Zuerst nennt ihn Firmicus Maternus (ca. 300—350). Engelbrecht, Hephästion von Theben, Wien 1887, S. 36. Wahrscheinlich lebte er in neronischer Zeit. Vgl. Rieß „Annubion", Wissowas Realenzyklopädie.

[3]) Sie stehen im Anhang von Köchlys Ausgabe der Manethoniana (Teubner). Es handelt sich um Beobachtung des Horoskops.

[4]) C. C. A. Gr. (Brüssel 1898 ff) II (1900), VIII 2 (1912).

IX 17 17. 18: *εἰ δὲ καὶ ἐν τροπικῷ ζῳδίῳ* (sc. *ὁ Ἄρης Ἀφροδίτην τετραγωνίζων τοῦ Ἄρεως καθυπερτεροῦντος*), *μαλακαὶ ἔσονται* (Cat. II 208 18).

Ob der Verfasser des jüdischen Disputationsbuches Annubions Lehrgedicht benutzt hat, läßt sich einstweilen nicht nachweisen.

Von dem athenischen Epikureer Athenodor fehlt jegliche sonstige Nachricht. Trotzdem ist er, wie Apion und Annubion, sicher keine erdichtete Person[1]. Übrigens wurde im Zeitalter der Antonine der Lehrstuhl für epikureische Philosophie in Athen neu begründet, so daß sich die Schule bis ins 4. Jahrhundert hielt[2].

§ 11. Datierung der Klementinen.[3]

Die im ersten und zweiten Abschnitt gewonnenen Ergebnisse müssen, um Berücksichtigung zu verdienen, sich mit den heute für die Datierung geltenden Anschauungen vereinigen lassen. Glaubte man vielleicht in Origenes' Philokalia[4] und seinem lateinisch erhaltenen Matthäuskommentar (ser. 77) für die Grundschrift einen terminus ad quem sehen zu können, so ist das erste Zeugnis von Robinson (Vorrede S. 50) den Redaktoren der Philokalia, Basilius und Gregor von Nazianz, zugewiesen, während das Zitat des Matthäuskommentars nach Chapman durch Interpolation aus [Chrysostomus] Opus imperfectum entstanden ist[5].

Abgesehen von Hilgenfeld (Z. f. wiss. Theol. 1903, 342ff) ist das Zeugnis der Philokalia im allgemeinen preisgegeben. Dieselbe Tendenz macht sich in der Beurteilung des zweiten Origeneszitates geltend. Dagegen wird Chapmans Beweisführung von Bousset (S. 434) verworfen, der in dem von ihm 220—230 datierten Klemensbrief einen terminus ad quem für die + 200 zu fixierende Grundschrift sieht[6].

Die Versuche, den Klemensroman in so frühe Zeit zu verlegen, müssen als mißlungen angesehen werden. Das gleiche

[1]) Zeller[4] III 1, S. 389 1. [2]) Zeller S. 412.

[3]) Vgl. Waitz S. 60ff. 366ff; Harnack, Chronol. S. 530ff; Bousset S. 434ff; Chapman S. 21ff. 147ff.

[4]) C. 23 Armitage Robinson, Cambridge 1893.

[5]) Journal of the Theological Studies III (1902) 436ff.

[6]) Daß der Klemensbrief am besten aus der Frage ausscheidet, ist oben S. 39 gezeigt.

gilt aber von dem durch Chapman inaugurierten Extrem, die Grundschrift erst in nachnicänischer Zeit (ca. 330) anzusetzen. Die ganze Entstehungstheorie des englischen Gelehrten ist oben S. 17f einer Kritik unterzogen. Seine Datierung stützt sich auf die (auch von uns vertretene) Hypothese, daß Rufin außer den Rekognitionen die Grundschrift kannte. Da sich nämlich nach Rufins eigenem Zeugnis in beiden Rezensionen eunomianisches Gut fand, nimmt Chapman an, daß die Grundschrift im Jahre 363 von einem Eunomianer interpoliert und die interpolierte Fassung von dem (vielleicht identischen) Autor der Rekognitionen zugrunde gelegt wurde. Denn in Rec. III 2—11 glaubt Chapman Benutzung von Eunomius' liber apologeticus nachweisen zu können[1].

Hierzu ist folgendes zu bemerken. Der (von mehreren Handschriften ausgelassene) Passus III 2—11 verrät sich durch die Preisgabe der „Ichform" unbedingt als Interpolation[2]. Dann muß aber mit dem Fall gerechnet werden, daß er in dieser Form erst in die Rekognitionen interpoliert wurde. Den zweiten Einwand hat schon Harnack in seiner Chronologie S. 534 1 Chapman gegenüber vorweggenommen: „Die Lehrweise des Eunomius war ja nur eine konsequente Erneuerung der Lehre des Lucian, Arius und Asterius. Sie hatte die Folge, daß man in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts sehr häufig von der „doctrina Eunomii" sprach, wo man ebenso richtig „doctrina Luciani vel Arii" sagen konnte".

Was die von Chapman angenommenen intimen Beziehungen Simons zu dem Neuplatoniker Jamblich betrifft, so ist oben gezeigt, daß wir es hier jedenfalls mit altem Quellengut zu tun haben, und speziell die Bekämpfung der Astrologie war in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ebenso am Platze wie später[3].

Endlich ist auch der wichtigste Beweis Chapmans, daß die

---

[1]) Chapman S. 22ff. 28ff.

[2]) III 7 1: „Clemens vero et ceteri interrogaverunt — —". Waitz S. 370f. 97f. 27 1 hat III 2—11 den Rekognitionen zugewiesen, nimmt aber eine ähnliche Behandlung schon für G an.

[3]) Chapman S. 157 macht die, wie wir sahen, irrige Voraussetzung, daß die mythologischen Disputationen der Homilien *(δεις)* in der Grundschrift standen. Nach ihm ist der Verfasser der Grundschrift ein arianischer Gnostiker, der im 4. Jahrhundert (c. 330) in Antiochia für „suchende Heiden" schrieb (S. 30. 153f).

Grundschrift von Eusebius pr. ev. VI 10, 10ff abhängt, durch unsere Ausführungen zum Bardesanesproblem entkräftet.

Es bleibt zunächst dabei, an dem Satze Harnacks (Chronol. S. 533) festzuhalten, daß man mit der Grundschrift nicht über das Jahr 300 hinausgehen dürfe.

Ist unsere Hypothese richtig, so hat man für die Grundschrift einen sicheren terminus ad quem in dem Jahre 313, in das Eusebius' praeparatio evangelica fällt. Dort ist zum erstenmal, durch Vermittlung des „Dialogs des Philippus", ein größerer Passus der Grundschrift benutzt (oben S. 105). Da aber der „Dialog des Philippus" von einem Schüler des Bardesanes stammt und Bardesanes schon im Jahre 222 starb, ergibt sich als Maximalgrenze für den „Dialog" die Zeit von 270—280[1]. Das ist der letzte erschließbare terminus ad quem der im „Dialog" benutzten Grundschrift.

Für den terminus a quo sind die Quellen maßgebend. Neu gewonnen haben wir ein jüdisches Disputationsbuch, in dem eine von Diels in das 1.—2. nachchristliche Jahrhundert gesetzte Doxographie und der ps.-aristotelische Peplos (2. Jahrh. v. Chr.), eventuell durch Vermittlung einer Schrift Apions benutzt wurde. Die Personen des Apion und Annubion gehören historisch in die erste Kaiserzeit. Ihre literarische Verwertung weist dagegen nach einer Bemerkung von Wilamowitz in das Zeitalter der „zweiten Sophistik". Dazu stimmt die Polemik gegen Epikur, die vielleicht durch die von den Antoninen unterstützte Neugründung der epikureischen Schule in Athen hervorgerufen wurde. Nach alledem empfiehlt es sich, das jüdische Disputationsbuch + 200 anzusetzen.

In dieselbe Zeit, vielleicht in etwas spätere, gehört die im dritten Abschnitt zu behandelnde Romanquelle der Grundschrift (vgl. unten § 14). Waitz S. 151ff. 243ff hat die von ihm aufgedeckten Quellen *Κήρυγμα Πέτρου* und *Περίοδοι Πέτρου*[2] um

[1]) Soweit ich urteilen kann, gibt es keinen Hinderungsgrund, den „Dialog" in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu rücken. Haase S. 47f möchte allerdings die „syrische Redaktion", die für uns allein in Betracht kommt, bald nach 220 ansetzen.

[2]) Über letztere äußert sich Bousset S. 445f skeptisch. Er weist dafür eine apologetische Heiden- und Bekehrungspredigt (des Petrus?) in Rec. IV und Hom. η, ϑ nach (S. 443f). — Auch Chapman, der in übertriebener Weise mit Headlam überhaupt keine Quellen anerkennen will (vgl. die Posidoniusfrage), weist Waitz' Rekonstruktion der *II. II* zurück (S. 147 ff.).

135, bzw. 210 angesetzt, Harnack (Chronol. S. 530 ff) setzt beide ± 200 an.

Demnach läßt sich im allgemeinen sagen, daß die Quellen des Klemensromans um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts fallen. Wir gewinnen damit für die Grundschrift einen Spielraum von 200—280 und können sie mit Harnack etwa im Jahre 260 ansetzen.

Für die Rekognitionen haben wir wegen des Zitats der Philokalia als terminus ad quem das Jahr 358 anzunehmen, in dem Basilius und Gregor von Nazianz das Werk des Origenes redigierten (oben S. 41). Das gleiche gilt für die von den Rekognitionen benutzten Homilien. Beide werden von Waitz und Chapman in nachnicänische Zeit gesetzt, während Harnack die Zeit von 275—325, bzw. 290—360 offen läßt.

Man sieht, daß sich im günstigsten Falle Grundschrift, Homilien und Rekognitionen in einen Zeitraum von 30 Jahren (260—290) zusammenpressen lassen. Das wäre psychologisch betrachtet eigentlich das wahrscheinlichste, zumal da der Roman unvollendet war[1]. Anderseits verdienen die Ausführungen von Waitz und Chapman Beachtung, welche die Homilien und Rekognitionen in nachnicänische Zeit setzen. Nur darf man aus den angegebenen Gründen nicht über das Jahr 358 hinausgehen.

Der römische Presbyter hat die Rekognitionen in seinem Alter übersetzt (+ 411) und zwar „multas post moras". Vor ihm hat sich die inzwischen verstorbene Jungfrau Silvia damit abgemüht[2]. Offenbar ist also seit der Schlußredaktion der griechischen Rekognitionen schon geraume Zeit verflossen. Bei einer zeitlichen Nähe der Grundschrift und Rekognitionen wird auch Chapmans und unsere Hypothese verständlich, daß Rufin gerade diese beiden Rezensionen kannte.

Was die Heimat der Grundschrift betrifft, so geht die überwiegende Meinung der Gelehrten dahin, daß sie in Syrien entstand[3]. Die von uns erschlossenen jüdischen Disputationen benutzen den im Orient viel gelesenen Posidonius aus Apamea, und der Klemensroman selbst hat dem Bardesanesschüler Philippus vorgelegen. In der dem Roman zugrunde liegenden

[1]) Auch Nau, Dict. S. 214 verlegt die Homilien und die [aus Eusebius schöpfenden] Rekognitionen in das Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts.

[2]) Vgl. die Vorrede an Gaudentius.

[3]) Waitz S. 60f und Harnack Chronol. S. 532 verlegen sie nach Rom.

Fabel weht die Luft der sophistischen Romane des Orients. Selbst die von Waitz gewonnenen Quellen scheinen orientalischer Herkunft zu sein. Daraus zieht Bousset die richtige Konsequenz, wenn er sagt (S. 435): „Es ist aber mindestens wahrscheinlicher, daß jene verschiedenen Quellen im Orient zu G verarbeitet wurden und so nach Rom kamen, als daß sie sämtlich einzeln nach Rom verschlagen wurden, um dann hier zu G verarbeitet zu werden".

Von den Homilien und Rekognitionen wird so wie so fast allgemein angenommen, daß sie in Syrien entstanden sind.

Dritter Abschnitt.

Der Erzählungsstoff.

In den philosophischen Disputationen zu Laodicea steckt zweifellos altes Quellengut. Das lehrt schon die Parallele Ciceros. Weniger glücklich sind wir daran, wenn wir versuchen, die Quellenfrage für den letzten Abschnitt, den Erzählungsstoff, zu entscheiden. Hier ist man lediglich auf Interpretation angewiesen, die allerdings dadurch erleichtert wird, daß der grundschriftliche Romanstoff wegen der Identität unserer Rezensionen sich mit Sicherheit rekonstruieren läßt. Wir fragen also, ob die Fabel der Grundschrift, die Geschichte der Klemensfamilie, vom Autor frei komponiert oder in eine ältere Novelle hineingearbeitet ist.

§ 12. Rekonstruktion der älteren Fabel.

Zu Beginn des Romans, wo Klemens seine Abreise von Rom nach Judäa erzählt, ahnen wir nicht, daß der folgenden Handlung bereits eine ausgeführte Vorfabel zugrunde liegt. Erst allmählich wird es klar, daß der Held aus einer Familie stammt, mit der das Schicksal früher ein seltsames Spiel getrieben hat[1]. Es war in Rom, wo Klemens' Mutter Mattidia einst ihrem Gatten erzählte, ein nächtliches Traumgesicht habe ihr befohlen, mit den zwei ältesten Söhnen auszuwandern, widrigenfalls die ganze Familie dem Untergang geweiht sei (*ιβ* 16 3).

[1]) *ιβ* 8—10; *ιβ* 15. 16; VII 26. 27; *ιδ* 7 ∞ IX 32. 33; IX 36.

Der gutgläubige Faustus erschrickt heftig und bittet seine Gattin, mit den Söhnen nach Athen zu reisen, während er das jüngste Kind Klemens bei sich behält. Im folgenden Jahr ergreift ihn eine plötzliche Unruhe. Er schickt Boten nach Athen, die ihm von seiner Frau und den Kindern Nachricht bringen sollen. Sie kehren nicht zurück. Im dritten Jahr schickt er aufs neue Boten, die erst im vierten heimkehren, aber von Mattidia nichts zu melden wissen. Jetzt eilt der Vater zum Hafen (des Augustus) und fragt die Schiffer aus, ob sie irgendetwas von Mattidia vernommen haben. Aber ihre Aussagen widersprechen sich. *ὁ πατὴρ ἀκούων ἐσπέναξεν· πλὴν ὑπὸ σπλάγχνων θορυβούμενος ἀλόγιστα ἐπυνθάνετο, ὅτι τοσοῦτον μέγεθος θαλάττης ἐρευνᾶν ἐπειρᾶτο — — — τῇ πρὸς τοὺς ζητουμένους στοργῇ ἐλπίσιν ἐβουκολεῖτο κεναῖς* (*ιβ* 10 10). Schließlich kann er nicht anders, er läßt Klemens in Rom zurück und reist ab, um seine Familie zu suchen [1].

Das alles erzählt Klemens dem Petrus in Antaradus, wo beide zufällig allein sind. Am folgenden Tage finden wir Mattidia vor dem Portal des Tempels von Aradus bettelnd. Sie beschwört dort, daß sie in Wirklichkeit gar kein Traumgesicht gehabt habe; vielmehr sei ihr Schwager, der Bruder des Gatten, in so leidenschaftlicher Liebe zu ihr entbrannt, daß sie sich ihm nur durch Auswanderung entziehen konnte; aus diesem Grunde habe sie jenes Traumgesicht erdichtet.

Diese beiden Erzählungen lassen sich sehr wohl vereinigen. — Ganz anders wird aber von Faustus die Sache dargestellt. Der Alte fand Petrus und die drei Brüder am Meeresstrande betend. Ihn jammert diese Torheit und er sagt: *Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι* (*ιδ* 3 30). Diesen Satz sucht er durch das Schema seiner eigenen [2] Gattin zu beweisen: *ιδ* 6 8 *αὐτῆς τὸ διάθεμα· ποιοῦν μοιχάδας, ἰδίων δούλων ἐρώσας, καὶ ἐπὶ ξένης ἐν ὕδασιν θνησκούσας. ὃ καὶ οὕτω γέγονεν. ἐρασθεῖσα γὰρ τοῦ ἰδίου δούλου, — — φυγοῦσα σὺν αὐτῷ, ἐν ἀλλοδαπῇ ὁρμήσασα καὶ κοίτης αὐτῷ κοινωνήσασα θαλάσσῃ διεφθάρη.* Petrus fragt ihn, woher er wisse, daß jene von einem Sklaven geehe-

[1] *ιβ* 8—10.

[2] In den Homilien tut Faustus so, als wenn es sich um die Gattin seines Freundes handele. Diese „Fiktion" ist ein Zusatz des Homilisten (oben S. 9f). In den Rekognitionen IX 32 10-f lesen wir die Fassung der Grundschrift.

licht und gestorben sei. Darauf Faustus: *Ἀσφαλῶς οἶδα ταλη̃θη̃ οὐχ ὅτι ἔγημεν (ὁπότε οὐδ' ὅτι ἦρα ἐγίνωσκον).* Alles Vorhergehende also, die Flucht der Gattin mit einem Haussklaven, *οὕτω γέγονεν.* So hat es nicht nur die Genesis bestimmt, sondern Faustus bezeugt immer wieder, daß er es selbst erlebt hat[1]. Übrigens fährt er an der obigen Stelle fort:

C. 7 15 *ἀλλὰ μετὰ τὴν αὐτῆς ἀπαλλαγὴν ὁ ἀδελφὸς — — ἐμοὶ διηγήσατο πάντα τὰ κατὰ τὸν αὐτῆς ἔρωτα — —* (wir würden erwarten *τὸν αὐτῆς ⟨πρὸς τὸν δοῦλον⟩ ἔρωτα*), aber es heißt weiter: *καὶ ὡς σεμνὸς ὢν (ἅτε δὴ ἀδελφὸς) οὐκ ἐβουλήθη μιᾶναι τὴν κοίτην.*

IX 33 5 „sed postquam profecta est, frater meus mihi enarravit, dicens quod primo quidem ipsum adamasset, sed ille, quia erat honestus, utpote frater noluit torum fratris incesti macula polluere."

Was soll man sagen? Bis Zeile 15 (des 7. Kapitels) mußte man glauben, Faustus sei überzeugt, daß Mattidia aus Liebe zu einem Sklaven auf und davongegangen sei. Jetzt aber, von der 15. Zeile an, hören wir nichts mehr von dem Sklaven, vielmehr ist Mattidia geflohen aus Liebe zu ihrem Schwager[2]. Gleichwohl kann Faustus sich nicht genug tun in Beteuerungen, wie wahr und richtig jenes Schema seiner Gattin gewesen sei. Sogar nach drei scharfsinnigen Disputationen über die Bekämpfung des Fatalismus versichert er: „a propria conscientia prohibeor accommodare consensum" (IX 32 4).

Für die Behauptung, daß Mattidia Ehebruch begangen habe, werden demnach in Wirklichkeit zwei Gründe angeführt: das Horoskop und die Verleumdung des Schwagers. Aber im Horoskop hören wir nichts von dem „Schwager", in der Verleumdung des Schwagers nichts von dem „Haussklaven". Der eine Grund schließt aber den andern aus, und man kann nur annehmen, daß hier zwei Versionen kontaminiert sind:

1. Mattidia zieht es vor, sich der Liebe des Schwagers durch Flucht zu entziehen, als den Ruhm der vornehmen Familie

[1]) Vgl. *ιδ* 3 31, 6 7, 6 10.

[2]) Schneller als beim Homilisten wird in den Rekognitionen der Betrug offenbar.

Hom.	Rec.
Der Bruder erzählte *τὰ κατὰ τὸν αὐτῆς ἔρωτα*, eine noch unbestimmt gehaltene Ausdrucksweise.	„frater dicens, quod primo quidem ipsum (sc. fratrem) adamasset."

zu beflecken. Sie erdichtet deshalb ein Traumgesicht. Nach ihrer Abreise wird sie von dem Schwager bei ihrem Gatten verleumdet.

2. Mattidia wandert aus irgendeinem Grunde aus. Der Gatte hat seit Jahren nicht mehr von ihr gehört und reist ab, um sie zu suchen. Irgendwo in fernen Landen lernt er ihr astrologisches Schema kennen und erfährt, daß sie in Wahrheit aus Liebe zu einem Sklaven auf und davon gegangen ist.

Wir fragen zunächst, ob die erste Version zur übrigen Fabel paßt. Nachdem Mattidia mit ihren Söhnen nach Athen abgereist ist, erzählt der Schwager ihrem Gatten, er sei von seiner Frau leidenschaftlich geliebt, habe aber der Familie keine Schande machen wollen und ihre Liebe nicht erwidert; darauf sei Mattidia ausgewandert. Faustus muß also wissen, daß Mattidia die volle Absicht hatte, Ehebruch zu begehen. Kann man sich da vorstellen, daß derselbe Faustus fast umkommt vor Sehnsucht nach seinem leichtfertigen Weibe, daß er vier Jahre lang täglich Boten erwartet, daß er zuletzt sogar Länder und Meere durchreist, um seine ungetreue Gattin zu suchen? Das ist absurd, vorausgesetzt, daß man sich erinnert, wie der Vater kurz vorher in seinem ängstlichen Harren und Hoffen geschildert wird (vgl. oben S. 114f); der dortigen Schilderung kann man unmöglich diesen gänzlich neuen Sinn unterschieben. Ferner: warum hat der Vater Klemens nicht erzählt, was für eine ausgezeichnete Mutter er hat? Denn Klemens weiß nichts von ihrer gefährlichen Leidenschaft (β 8—10).

Nun könnte man freilich die Verleumdung des Schwagers für unecht halten oder annehmen, daß Mattidia trotzdem wirklich aus Liebe zu dem Schwager geflohen sei; einige Jahre später habe sich dann der ahnungslose Faustus auf die Suche nach seiner seitdem verschollenen Frau begeben. An sich wäre dies möglich. Zweifellos kommt man aber am Schluß des Romans in dieselbe Schwierigkeit wie vorher. Die Liebe des Schwagers und die Liebe des Sklaven (im Horoskop) sind so ähnliche Motive, daß notwendig eins durch das andere aufgehoben wird. Aber sehen wir einmal hiervon ab! Wenn wirklich in der Romanquelle — daß dem Autor eine solche vorlag, ist schon jetzt sicher — der Bruder des Gatten eine so hervorragende Rolle gespielt hätte, würde man billigerweise Genaueres über die Person dieses Schwagers der Mattidia erwarten. Die Hoffnung täuscht, obwohl sogar in der Grundschrift eine gute

Gelegenheit gegeben war. In Antaradus fragt Petrus nämlich den Klemens: *Οὐδεὶς δέ σου ἀληθῶς πρὸς γένους ὑπάρχει;* Klemens antwortet: *Εἰσὶν μὲν πολλοὶ καὶ μεγάλοι ἄνδρες, Καίσαρος πρὸς γένους ὄντες* (*ιβ* 8 11). Klemens erzählt hier ausführlich von seinem Geschlecht, von Faustus, dem Jugendfreunde des Kaisers, von der demselben kaiserlichen Geschlechte entsprossenen Mattidia. Da sieht man nicht ein, warum die eminent wichtige Person des Schwagers unerwähnt bleibt. Außerdem hören wir von Klemens, daß der Vater vor seiner Abreise ihn, den dritten und jüngsten Sohn, besonders bestellten Vormündern übergeben habe[1]. Auch diese ausgezeichnete Möglichkeit, den Schwager einzuführen, wird verpaßt, wie er überhaupt in der ganzen Erzählung des Klemens mit keinem Worte erwähnt wird. Endlich wäre es keine besonders glückliche Fabel, in der Faustus und sein Bruder mehrere Jahre nach Mattidias Flucht in Rom zusammen leben, ohne daß der Bruder über die ganze Angelegenheit (nicht einmal in verleumderischer Absicht) ein Sterbenswörtlein gesagt hätte.

Alle diese Gründe machen es wahrscheinlich, daß nicht nur die Verleumdung (über deren sekundären Charakter kein Zweifel herrscht), sondern die ganze Person des Schwagers eine Erfindung unseres Autors ist.

Es bleibt also nur die zweite angenommene Version. Oben wurde gesagt, Mattidia sei „aus irgendeinem Grunde“ ausgewandert. Setzen wir den Fall, sie habe jenes Traumgesicht fingiert. Wenn sie nun selbst einen Grund zum Auswandern hatte, ist es dann nicht merkwürdig, daß sie nicht allein auswandert, sondern von ihren drei Söhnen zwei für sich in Beschlag nimmt und den dritten dem Vater läßt? Dabei versichert der Autor, der Vater sei sehr kinderlieb gewesen (*φιλότεκνος ιβ* 9 30). Aber hiervon abgesehen, wenn Mattidia das Traumbild fingierte, mußte sie in Wirklichkeit einen andern Grund zum Auswandern haben. Diesen anderen, wahren Grund gibt uns die Fabel nicht an die Hand, da die Liebe des Schwagers ein Motiv ist, das erst aus der Feder des Autors der Grundschrift stammt. Aber was nötigt überhaupt zu der Annahme, Mattidia habe das Traumbild fingiert? Die Handlung der Romanquelle entwickelt sich viel ungezwungener, wenn der Mattidia in Wirklichkeit ein Traumbild befahl, mit ihren beiden

[1]) *Καὶ δή ποτὲ ὑπὸ φροντιστὰς ποιήσας με εἰς Ῥώμην καταλείψας* (*ιβ* 10 13).

Söhnen auszuwandern. Die Absicht schimmert deutlich durch. Der Verfasser jener Fabel wollte „Wiedererkennungen“ *(ἀναγνωρίσεις)* schreiben. Wenn nun Mattidia mit zwei Söhnen auswandert, konnte der Autor durch einen Schiffbruch auch Mutter und Söhne trennen und so drei Wiedererkennungen herbeiführen. Eines ähnlichen Kunstmittels wie Mattidias Traum bedienen sich die sophistischen Romanschreiber. Ein plötzliches Orakel bestimmt den Helden des Romans, eine größere Reise anzutreten.

Fraglich bleibt nur, warum der Verfasser des Klemensromans seine Vorlage geändert hat. Vielleicht weil er sich als Christ scheute, zu erzählen, daß Mattidia, ganz wie in den heidnischen Romanen, durch ein Traumbild zum Auswandern gezwungen wurde. So sah er sich nach andern Gründen für ihre Abreise um. Kein Wunder, daß er dabei auf ein sehr beliebtes Motiv verfiel: die Gattin wird von einem fremden Liebhaber geliebt und wegen ihres Widerstandes übel verleumdet. Nur passiert dem Autor ein Unglück, da er nicht nur das Motiv der Liebe des Schwagers, das für seine Zwecke noch passen mochte, sondern ganz ahnungslos auch die höchst unpassende Verleumdung in seinen Roman übernahm.

Beide Motive, die Liebe und die Verleumdung des Schwagers, fand er vermutlich bei irgendeinem Autor verbunden.

Wir haben also bis jetzt für die rekonstruierte Fabel folgende Handlung gewonnen: Faustus und Mattidia hatten glücklich zusammen gelebt, als Mattidia einst durch ein nächtliches Traumgesicht aufgefordert wurde, mit ihren beiden Söhnen auszuwandern; widrigenfalls würde die ganze Familie elend zugrunde gehen. Alles entwickelte sich dann, wie wir *ιβ* 8—10 lesen: der Vater geleitet Frau und Kinder zum Hafen, aber wenige Jahre später treibt ihn die Sehnsucht, seine verschollene Familie wiederzusehen.

Nur bleibt noch die Frage nach der Bedeutung des Horoskops zu erledigen. Wo lernte Faustus das Schema der Mattidia kennen, in dem ihr die eheliche Verbindung mit einem Sklaven bestimmt war? Offenbar nicht in Rom. Denn Klemens hat keine Ahnung von dem Horoskop. Wenn Faustus ferner Mattidias „Tod in den Wellen“ schon in Rom aus dem Schema erfuhr, kann er unmöglich zweimal Boten senden und schließlich selbst auf die Suche nach der treuen Gattin gehen. Folglich hat der unglückliche Vater erst auf seinen Wander-

fahrten in fernen Ländern das verhängnisvolle Horoskop kennen gelernt. Übrigens räumt er dies selbst ein, wenn er zu Petrus sagt: *συνῆν μοί τις ἀστρολόγων ἄριστος — —, ὅστις ἐν ταῖς ἀποδημίαις κατ' ἀρχάς μοι φιλωθεὶς τὸν τῆς ἐμῆς συμβίου μετὰ τῶν τέκνων θάνατον ἐδήλου* (*ιδ* 11 10)[1]. In fernen Ländern also lernte Faustus einen Astrologen kennen, der ihm das Schema der Mattidia enthüllte: IX 32 11 „Habuit enim Martem cum Venere super centrum, Lunam vero in occasu in domibus Martis et finibus Saturni, quod schema adulteras facit et servos proprios amare, in peregrinatione et in aquis defungi".

Der bedauernswerte Vater muß aufs tiefste erschrocken sein, als er eine solche Antwort von dem Astrologen vernahm. Denn Mattidia war ja wirklich ausgewandert (vgl. „in peregrinatione") und hatte ein Schiff bestiegen (vgl. „in aquis"). War aber die Flucht mit einem „Sklaven" wahrscheinlich? — Klemens hatte erzählt, Mattidia habe ihrem Gatten gesagt, daß sie mit ihren zwei Söhnen durch ein Traumgesicht zum Auswandern bestimmt sei. *ὁ μὲν οὖν πατὴρ φιλότεκνος ὢν σύν τε δούλοις καὶ δούλαις ἐφοδιάσας ἱκανῶς καὶ εἰς πλοῖον ἐμβαλόμενος εἰς τὰς Ἀθήνας ἅμα παιδευθησομένους ἐξέπεμψεν* (*ιβ* 9 29)[2].

Hier liegt doch unverkennbar eine Beziehung zwischen dem „Haussklaven" des Horoskops und den Sklaven, die Faustus der Mattidia mit auf die Reise gegeben hat. Räumt man dies ein, so wird das Bekenntnis des Faustus IX 32 6 erst recht verständlich: „scio ea quae unicuique nostrum dictabat genesis accidisse, et ab his quae rebus et operibus comperta sunt mihi, nunc (d. h. nach drei Genesisdisputationen!) verbis transferri non possum"[3]. Ist unsere Vermutung richtig, so hat der ahnungslose Vater selbst am meisten dazu beigetragen, daß sich das drohende Schicksal erfüllte: er gab der Mattidia eine

[1]) Die Stelle findet sich nur in den Homilien, ist aber echt, da sie durch den ganzen Zusammenhang erfordert wird. Übrigens wird in den Homilien zu jenem Astrologen törichterweise Annubion gemacht, während in dem bekannten Homilienschluß (*κ* 11 29) Annubion als Freund des Faustus *ἐκ πρώτης ἡλικίας* erscheint.

[2]) = VII 9 1: „adiunctis servis et ancillis". Auch von dem fingierten Freund — die bekannte Erfindung des Homilisten — erzählt Faustus: *αὐτοὺς παιδευθησομένους εἰς τὰς Ἀθήνας ἐξέπεμψεν σὺν τῇ μητρὶ καὶ δούλοις* (*ιδ* 7 24).

[3]) Diese Beziehung ist in der Grundschrift vernachlässigt. Darum versteht man eigentlich nicht, warum Faustus immer wieder die Richtigkeit jenes Horoskops beteuert.

Begleitung von „Sklaven". Jetzt versteht man, warum Faustus nach diesen Enthüllungen lieber im Auslande ein elendes Leben führen als nach Rom zurückkehren wollte. Wir finden den Greis in schmutziger Arbeiterkleidung (*id* 3 35, 2 18), während er vorher *ἐν πολλῇ βίον περιουσίᾳ* lebte (c. 3 1)[1].

Was das Horoskop angeht, so liegt allerdings der Gedanke nahe, daß es vom Verfasser der Grundschrift erst in die ursprüngliche Fabel hineinverflochten ist, um einen Zusammenhang mit den astrologischen Disputationen herzustellen. In diesem Falle hätte freilich die ganze Fabel eine völlig veränderte Richtung bekommen, und es scheint wenig plausibel, daß der nicht allzu geschickte Autor die Spuren einer älteren Linienführung so glücklich verwischt hat. Ferner paßt in Wahrheit Mattidias Schema weit besser zu dem rekonstruierten Fabelstoff als zu den astrologischen Disputationen. Fast dasselbe Horoskop wie das der Mattidia wird nämlich vorher von Faustus mitten in den Genesisdisputationen im 17. Kapitel des IX. Buches angeführt[2]:

„Sed et ipse rursus Mars ad Venerem schema tetragonum habens, ex parte ad centrum non respiciente aliquo bonorum, adulteros efficit — —." An dieser Stelle kann niemand ahnen, daß Faustus unter den vielen anderen Schemata auch eins erwähnt, das sein ganzes Lebensglück vernichtet hat[3]. Umgekehrt, sahen wir, steht Mattidias Schema in engster Beziehung zu der rekonstruierten Fabel. Daraus folgt, daß das Horoskop ursprünglich mit den Disputationen nichts zu tun hat, sondern einen integrierenden Bestandteil der Romanquelle bildet.

Wir stellen uns Mattidia auf der Seefahrt von Sklaven umgeben vor. Alles ist auf die Erfüllung der Genesis eingespannt. Da plötzlich kommt es zum Schiffbruch, dem beliebtesten Romanmotiv der Zeit, hier besonders erwünscht, da das Horoskop durch den Schiffbruch, ein Fatum durch das andere aufgehoben wird. Sobald Faustus dann hört, daß Mattidia keineswegs „auf hoher See umgekommen" ist, sondern noch lebt, erkennt er mit Gewißheit das Schema seiner Gattin als einen ganz gewöhnlichen Irrtum der Astrologen[4].

[1]) Von seinen Reisen, die ihn auch nach Seleucia führten, sind in den Homilien Fragmente bewahrt (*id* 7 33). S. oben S. 33.

[2]) Dort und in den folgenden Kapiteln werden mehrere Schemata aufgeführt. Vgl. oben S. 13.

[3]) Auch von Sklavenliebe ist die Rede (IX 23 5).

[4]) In den Homilien (ähnlich Rec. X 11. 12) sagt Faustus unmittelbar

Im Zusammenhang würde also die Handlung der alten Fabel etwa folgendermaßen verlaufen. Faustus und Mattidia leben beide in glücklicher Gemeinschaft. Mattidia sieht sich durch ein Traumgesicht gezwungen, mit ihren zwei Söhnen in Begleitung von Sklaven auszuwandern. Der Gatte, von Sehnsucht verzehrt, reist wenige Jahre später ab, um seine seitdem verschollene Familie zu suchen. Fern im Ausland erfährt er von einem Astrologen das Schema seiner Gattin, verzichtet in seiner Verzweiflung auf die Heimkehr und führt das elende Dasein eines Proletariers. Endlich findet er seine Familie wieder.

Es fragt sich nun, ob die Charakteristik der übrigen Familienglieder sich mit der eben skizzierten Fabel verträgt.

§ 13. Klemens. Niketes und Aquila. Die Anagnorisis des Faustus.

1. Klemens. Nach der aradischen Anagnorisis kommen Petrus und Klemens mit Mattidia nach Laodicea, wo Niketes und Aquila sie vor den Toren empfangen. Beide sind sehr erstaunt, was für eine Frau Klemens bei sich hat. Petrus klärt alles auf, während Mattidia offenbar abwesend ist. Um die Mutter sogleich zu begrüßen, suchen Niketes und Aquila in ihr Schlafgemach zu dringen. Aber Petrus hält sie zurück, um Mattidia erst auf diese neue Überraschung vorzubereiten[1].

Faßt man an dieser Stelle die Person des Klemens ins Auge, so fällt auf, daß Niketes und Aquila ihren Bruder, der doch anwesend ist, überhaupt nicht umarmen (*ιγ* 2 24). Noch merkwürdiger ist es, daß die drei Brüder sich nicht einmal dann umarmen, als Niketes und Aquila sich endlich der Mutter zu erkennen geben dürfen (*ιγ* 6 11 = VII 31 1)[2]. Obwohl wir es mit einer Anagnorismenfabel zu tun haben, wird die Wiedererkennung des Klemens und seiner Brüder überhaupt vernach-

---

nach der Anagnorisis: *Ἀλλὰ καὶ πολλὰ παιδεύειν οἶδα τοὺς ἀστρολόγους, πολλὰ δὲ καὶ ἀληθεύειν* (*ιδ* 11 16). Dieser Satz hat (wegen der Anagnorisis des Faustus) sicher nicht in der ziemlich rigorosen Grundschrift gestanden; gleichwohl spiegelt er nicht übel das griechische Urteil über die Astrologie wieder. Ähnlich dachte vielleicht der Verfasser der alten Fabel (die der Homilist natürlich nicht kennt).

[1]) *ιγ* 1 ff = VII 25 ff.

[2]) Auch hier ist Klemens anwesend (*ιγ* 10 24).

lässigt. Das Phänomen, den Protagonisten Klemens an dem wichtigsten Punkt der Handlung einfach zu vergessen, läßt sich am besten durch die Annahme erklären, daß die Person des Klemens ursprünglich mit der Anagnorismenfabel nichts zu tun hat.

Diese Ansicht empfiehlt sich auch an einer anderen Stelle. Klemens erzählt Petrus, der Vater habe aus Sehnsucht nach seinem Weibe Rom verlassen; er, der dritte Sohn, sei zurückgeblieben und den Vormündern übergeben. Als Faustus nun im Ausland durch das Horoskop von dem Untergang seiner Familie hört, kehrt er merkwürdigerweise nicht nach Rom zurück, obwohl er dort noch seinen Sohn Klemens hatte. Er selbst erzählt nach der Anagnorisis: *Οὐ γὰρ ἠδυνάμην περὶ τῶν ἐμοὶ ἠγαπημένων* (Mattidia und die beiden Söhne) *τὰ μέγιστα ὡς περὶ θανόντων κρίνας, πρὸς τὴν τοῦ βίου τρυφὴν* (nach Rom) *ἑαυτὸν ἀποδιδόναι*[1]. Faustus denkt nur an Mattidia und seine zwei Söhne; den dritten Sohn scheint er überhaupt vergessen zu haben. Diese Diskrepanzen, die leicht vermehrt werden können[2], zeigen zur Genüge den wahren Sachverhalt. Der Autor sucht zwar die Figur des Klemens aufs engste mit den Schicksalen jener Familie zu verknüpfen, aber eine genauere Analyse lehrt, daß jener „dritte Sohn" doch nur mehr oder weniger glücklich aufgepfropft ist.

2. Niketes und Aquila. Nach der Anagnorisis erzählen Niketes und Aquila der Mutter ihre Erlebnisse seit dem nächtlichen Schiffbruch. Aus den Trümmern des geborstenen Schiffes hatten Seeräuber die beiden Knaben herausgefischt und auf den Markt von Cäsarea geschleppt, wo sie ihre Namen Faustinus und Faustinianus vertauschten. Als Sklaven wurden sie an ein Weib (Justa) verkauft.

Alles dies paßt sehr gut zu der alten Fabel. Freilich trägt jene Justa einige Züge, die erst von dem christlichen Verfasser der Grundschrift herrühren[3]. Auch das Folgende stammt zweifel-

[1]) *ιδ* 10 5. Die Stelle steht nur in den Homilien, aber in der Grundschrift mußte Faustus ganz ähnliche Gründe anführen.

[2]) Mit andern Gründen hat früher schon Bousset die sekundäre Rolle des Klemens bewiesen (Ztschr. f. neutestam. Wiss. 1904 S. 19 f).

[3]) *β* 19—20 10 Justa ist das kananäische Weib, deren Tochter von Jesus geheilt wird. Sie bekehrt sich, wird deswegen von ihrem Manne verstoßen und verheiratet ihre Tochter Berenike mit einem in Tyrus wohnhaften Juden. Zum Ersatz kauft sie von den Seeräubern jene zwei Knaben (vgl. Lagarde, Vorrede S. 12).

los aus der Grundschrift. Justa läßt Niketes und Aquila mit Simon Magus in den Künsten und Wissenschaften unterrichten. Der Zweck ist durchsichtig, wie die späteren Genesisdisputationen lehren, wo die beiden mit dem ganzen Rüstzeug der damaligen Wissenschaft gegen den Fatalismus polemisieren. Jene Disputationen aber hat, wie wir sahen, der Verfasser der Grundschrift erst aus seiner jüdischen Quelle geschöpft. Die Erlebnisse der beiden Brüder Faustinus und Faustinianus, die zwischen ihren Verkauf als Sklaven und die Wiedererkennung fallen, liegen also für uns völlig im Dunkeln.

In Aradus erkennen sich Mattidia und Klemens wieder (*ιβ* 12—24). Während die Schüler des Petrus im Tempel die Weinstocksäulen[1] bewundern, erzählt die fremde Bettlerin vor dem Tempelportal dem Apostel ihr seltsames Schicksal. Schon dämmert in Petrus eine Ahnung auf. Da plötzlich stellt sich das Weib so, als ob sie eine Ephesierin, ihr Mann Sizilianer sei. Petrus glaubt dies und erwidert betrübt, eben gerade habe ihm ein römischer Jüngling eine ganz ähnliche Geschichte erzählt. Bestürzt und mit zitternder Stimme fragt sie nach dem Namen des Jünglings. Noch bevor die Antwort kommt, spricht sie ihn aus: „Klemens". — Jener ist inzwischen zum Schiff zurückgekehrt. Petrus faßt die Bettlerin an der Hand und geht mit ihr zum Strand. Klemens lacht laut auf, als er den Apostel mit dem mißgestalten Weiblein kommen sieht, will aber nicht unhöflich erscheinen und ergreift ihre andere Hand, um sich als dritter anzuschließen. Sobald er die Hand nur berührt hat, *ὁλολύξασα ὡς μήτηρ μέγα καὶ περιπλακεῖσα σφόδρα κατεφίλει με τὸν αὐτῆς υἱόν* (*ιβ* 22 5). Der bestürzte Klemens wagt nicht einmal zu fragen, was dies bedeuten soll. Petrus aber muntert ihn auf: *Τί ποιεῖς, τέκνον Κλήμης, ἀποσειόμενος τὴν σὴν ὄντως τεκοῦσαν;* Es folgt die Anagnorisis (*ιβ* 23 8).

Alles dies ist nicht ohne Anmut geschrieben und nirgends bietet sich ein Anstoß. Schon ist Klemens im Begriff, mit der Mutter und Petrus nach Antaradus zurückzukehren, als Mattidia ihrer langjährigen Wirtin noch besonders Lebewohl zu sagen wünscht. Deren Mann nämlich, ein junger Schiffer, hatte seinen Tod in den Wellen gefunden, und seit dieser Zeit hatte sie mit Mattidia ein ärmliches Witwendasein geführt. Klemens

[1]) Oder Säulen mit Weinlaubkapitäl? (Nau: troncs de vigne.) Cotelier vergleicht zu VII 12 aus Nicephorus II 35: „Vites iure apud priscos magnitudine quoque inter arbores enumerabantur". Beispiele, vgl. VII 26.

beschenkt sie fürstlich und stellt sie unter Obhut des Gouverneurs der Insel[1].

Drei Tage später kommen sie nach Laodicea. Niketes und Aquila führen sie in ihr Logis, wundern sich aber, was für ein Weib Klemens bei sich hat. In der Jüngerschaft Petri war dies auch immerhin merkwürdig[2]. Während Petrus alles der Reihe nach erzählt und Mattidia in den Rekognitionen sicher anwesend ist[3], unterbrechen ihn plötzlich Niketes und Aquila und rufen, sie seien Faustinus und Faustinianus. *καὶ τοῦτ' εἰπόντες μετὰ δακρύων ἐπεισῆλθαν τῇ μητρὶ καὶ κοιμωμένην εὑρόντες ἤδη περιπλέκεσθαι ἐβούλοντο* (ιγ 3 5). In höchst lästiger Weise nimmt der Autor plötzlich an, daß Mattidia keineswegs anwesend ist. Petrus hält sogar Niketes und Aquila vom Eintritt in das Schlafgemach zurück, damit die Mutter nicht, plötzlich aus dem Schlaf aufgeschreckt, von der Freude völlig überwältigt werde. Übrigens ist es Abend, denn Petrus und die übrigen sind an diesem Tage von Gabala nach Laodicea gereist. Warum die Mutter gerade am Abend schläft — und zwar ziemlich lange —, sieht man nicht recht ein. Petrus sucht nun die Mutter auf die Anagnorisis „vorzubereiten" und fängt zu diesem Zweck mit der Entwicklung der christlichen Lehre an. Dann verbreitet er sich über die Sequestration[4]. Da jenes Gesetz in der Grundschrift immerhin noch eine gewisse Bedeutung hat[5], ist es merkwürdig, daß Petrus erst nach Verlauf von vier Tagen hierauf zu sprechen kommt. — Mattidia ist bereit, sich taufen zu lassen. Zum Beweis ihrer Würdigkeit feiert sie ihre frühere

---

[1]) In der Grundschrift sind einige Züge hinzugefügt. Petrus heilt nämlich die kranke Witwe. In den Homilien bedarf auch Mattidia der Heilung, da ihre Arme durch die vielen Bisse und Schläge gänzlich abgestorben sind, so daß sie betteln gehen mußte. Es ist zweifelhaft, ob diese Übertreibung in der Grundschrift stand. In den Rekognitionen VII 23 fehlt sie.

[2]) Als früher in Cäsarea die Jünger des Petrus aufgezählt wurden, setzten die Rekognitionen hinzu: „Mulierum sane nulla prorsus aderat" (II 1 9). — Ähnlich hat sich schon Klemens in Aradus gewundert, was für ein Weib Petrus an der Hand führte.

[3]) Vgl. VII 27 1 („mulierem hanc"). Die Stelle ist in H verdorben. S. o. S. 7.

[4]) Den Christen ist verboten, mit den Heiden zu speisen; Petrus fordert Mattidia auf, sich rasch taufen zu lassen, damit sie immer mit Klemens zusammen sein kann.

[5]) Vgl. II 70 b—72; α 22 3; γ 29 13 u. ö.

Keuschheit und äußert ihren Kummer darüber, daß Faustinus und Faustinianus in jenem Unwetter umgekommen sind, ohne die Taufe empfangen zu haben.

Das ist keineswegs sehr geistreich komponiert, da nicht Petrus, sondern die ahnungslose Mattidia die Anagnorisis „vorbereitet". Es folgt nämlich sogleich die Wiedererkennung der Söhne, die auf Geheiß des Petrus hereinstürzen und Mattidia umarmen. *ἡ δὲ ἔφη Τί θέλει τοῦτο εἶναι; καὶ ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο Παράστησον, ὦ γύναι, γενναίως τὸν νοῦν σου, ὅπως τῶν σῶν ἀπολαύσῃ τέκνων* (ιγ 6 13).

Der Autor hat also die Anagnorisis des Niketes und des Aquila fast genau so angelegt wie die des Klemens, denn auch den ahnungslosen Klemens umarmte die fremde Bettlerin, und als er sie bestürzt von sich stieß, sagte Petrus: *Τί ποιεῖς, τέκνον Κλήμης, ἀποσειόμενος τὴν σὴν ὄντως τεκοῦσαν.*

Bis hierhin ist die Anagnorisis des Niketes und des Aquila nicht nur schlecht komponiert, sondern auch abhängig von der Wiedererkennung in Aradus.

Nachdem die Brüder ihre Erlebnisse erzählt haben, *ἡ μήτηρ ἡμῶν προσέπεσεν τῷ Πέτρῳ, δεομένη καὶ ἀξιοῦσα ὅπως αὐτήν τε καὶ τὴν ξενοδόχον αὐτῆς μεταπεμψάμενος ἐξαυτῆς βαπτίσῃ* (ιγ 9 15). Kein Wunder, wenn Mattidia selbst die Taufe begehrt. Aber wer ist die *ξενοδόχος?* Es gibt nur eine, und das ist jene Wirtin, die Mattidia in Aradus nach dem Schiffbruch gütig aufgenommen hatte; sie war von Klemens reich beschenkt, dem Gouverneur empfohlen und auf der Insel glücklich und zufrieden zurückgeblieben (*ιβ* 24 35). Drei Tage sind seit jener aradischen Anagnorisis verflossen, Petrus und die übrigen weilen nicht mehr in Aradus, sondern schon längst in Laodicea. Ein verzweifeltes Dilemma[1] — aber gleichwohl steckt etwas dahinter. Wir sahen schon, die Anagnorisis in Laodicea ist abhängig von der aradischen. Dasselbe ist hier der Fall. Die in Aradus wiedererkannte Mattidia wollte ihrer Wohltäterin noch Lebewohl sagen und ihr Gutes erzeigen, bevor sie mit Klemens und Petrus von der Insel schied: die in Laodicea wiedererkannte Mattidia will gleichfalls ihren Dank abstatten und bittet Petrus, ihre Wirtin zu taufen. Das würde möglich sein, wenn die Anagnorisis des Niketes und des Aquila (die jetzt in Laodicea erzählt wird) auf der Insel Aradus statt-

[1]) Auch Meyboom S. 51 bemerkt die Schwierigkeit.

fände. Beide Wiedererkennungen also, die aradische und die in Laodicea, fließen gleichsam in eine zusammen.

Dazu kommt noch eins. Mattidia hat darum gebeten, daß sie sofort getauft werde; kein Tag soll vergehen, bis sie mit Niketes und Aquila zusammen speisen darf. Aber der gestrenge Apostel befiehlt ihr, wenigstens einen Tag vor der Taufe zu fasten. Da beschwört Mattidia, daß sie aus lauter Freude über die Wiedererkennung des Klemens bereits seit zwei Tagen gefastet habe. Nichtsdestoweniger läßt Petrus sie noch bis zum folgenden Tage, an dem sie getauft wird, weiterfasten. Das sind natürlich Possen, aber sie erklären sich durch die Annahme, daß dem Autor eine Anagnorisis der beiden Brüder vorschwebte, die nicht in Laodicea, sondern in Aradus stattfand.

Wer die laodiceische Anagnorisis, die mit Diskrepanzen besät[1] und von der aradischen abhängig ist, glücklich überwunden hat, kann sich den Hergang folgendermaßen vorstellen. Der Autor der Grundschrift fand in jener alten Fabel eine munter geschriebene Anagnorisis, deren Schauplatz Aradus war[2]. Daß er diese Musteranagnorisis seinem Protagonisten Klemens gab, braucht nicht weiter wunder zu nehmen; wie ungeschickt er selbst dagegen die laodiceische Erkennung des Niketes und des Aquila zusammengeflickt hat, ist zur Genüge gezeigt.

Im Vergleich mit Klemens spielen jene beiden Brüder in der Grundschrift keine allzu große Rolle. In der alten Fabel dagegen kamen sie schon als einzige Söhne des Faustus und der Mattidia mehr zur Geltung. Wir wissen nicht viel von ihnen, nur ein wichtiger Zug ist bewahrt: sie waren Zwillinge. Klemens erzählte dem Petrus in Antaradus von seiner Familie: *τρεῖς ἐγενόμεθα υἱοί, δύο μὲν πρὸ ἐμοῦ, οἳ καὶ δίδυμοι ὄντες πάνυ ὅμοιοι ἀλλήλοις ἐτύγχανον, ὡς αὐτὸς ὁ πατὴρ ἔλεγέν μοι* (*ιβ* 8 20). Es ist bezeichnend, wie die Rekognitionen hier die Sache drehen (VII 8 5): „ex qua (uxore) duos geminos ante me filios suscepit, non valde ut aiebat pater sibi invicem similes". Nicht ohne Grund hat hier der Verfasser der Rekognitionen oder Rufin geändert. In unserm ganzen Roman findet sich von Anfang bis zum Ende keine Spur, die auf eine solche Ähnlichkeit der beiden Brüder hindeutete. Auch hier zeigt sich

[1]) Wie wir sahen, wird in ihr sogar die Wiedererkennung der drei Brüder vernachlässigt.

[2]) Das scheint also nach dem Dargelegten die Anagnorisis der Mutter und ihrer beiden Söhne oder eines von ihnen gewesen zu sein.

wieder einmal deutlich, daß der Grundschrift eine ältere Fabel zugrunde liegt, denn zweifellos waren jene „Zwillinge“ ursprünglich sehr ähnlich[1].

Wie fruchtbar das Motiv der Zwillingsähnlichkeit sein kann, lernen wir zwar nicht aus den erhaltenen Romanen, wohl aber aus der Komödie. Es ist ganz angenehm, jetzt beweisen zu können, daß derselbe Gegenstand auch in der Romanliteratur beliebt war[2].

3. Die Anagnorisis des Faustus. Die Anagnorisis des Faustus ist nicht in den Homilien, sondern nur in den Rekognitionen nach der Grundschrift erzählt (oben S. 10f). Im Theater wird Faustus von seinen Söhnen wiedererkannt, Petrus erzählt in ausführlicher Rede alle Schicksale der Familie, zuletzt eilt auch Mattidia herbei, um den Gatten wiederzuerkennen. Wie ausgezeichnet diese Wiedererkennung komponiert ist, wurde oben näher ausgeführt. Nur fragt sich, ob sie zur alten Fabel gehört. Zweifellos würde sie der Anagnorismennovelle einen effektvollen Abschluß verleihen. Sobald der Faustus der alten Novelle hört, sein Weib habe keineswegs den „Tod in den Wellen“ gefunden, sondern sei selbst zugegen, da hat er auch die Gewißheit, daß der Astrologe diesmal gelogen haben muß. Anders in der Grundschrift. Denn wenn er auch hört, daß Mattidia am Leben ist, so weiß er doch noch nicht, daß die Verleumdung des Bruders ein bloßes Lügengewebe ist. Aus dieser Erwägung heraus scheint jene Anagnorisis in gewisser Beziehung besser zu der alten Fabel als zu der Grundschrift zu passen[3]. Außerdem wissen wir aus der zweiten Anagnorisis zur Genüge, daß der Autor der Grundschrift kein allzu hervorragendes Erzähltalent ist. Wenn wir daher die erste Anagnorisis mit beachtenswerten Gründen der Fabel zugewiesen und die zweite Anagnorisis als ein Machwerk unseres Autors erkannt haben, wird man mit großer Wahrscheinlichkeit auch die dritte Anagnorisis des Faustus, die sich eines ausgezeichneten Aufbaus erfreut, für jene alte Fabel in Anspruch nehmen dürfen.

---

[1]) Daß die Brüder Zwillinge waren, berichten auch die Rekognitionen (VII 8 5 = $\iota\beta$ 8 21).

[2]) Daß Faustinus und Faustinianus Zwillinge waren, beobachtete schon Bousset und zog daraus wichtige Konsequenzen. S. unten § 14.

[3]) Übrigens wird in der Grundschrift — in wenig glücklicher Weise — die verbrecherische Liebe des Schwagers trotz ihrer Bedeutung für die Handlung in drei Zeilen erledigt (IX 36 5).

Wenn die Linienführung der Novelle auch stark verdunkelt ist, so darf man sie sich doch etwa so vorstellen: Faustus, ein Mann aus edlem Geschlecht, und seine Gattin Mattidia leben glücklich mit ihren beiden Söhnen Faustinus und Faustinianus[1]. In einer Nacht wird der Mutter durch ein Traumgesicht befohlen, mit ihren beiden Söhnen auszuwandern. Der Vater Faustus schickt sie nach Athen, nicht ohne ihnen Sklaven und Mägde mitzugeben. Seit jener Zeit hat er nichts mehr von seiner Familie gehört und macht sich schließlich selbst auf den Weg, sie zu suchen. In fernen Ländern erfährt er Mattidias Schema, das ihr bestimmte, mit einem Sklaven auf und davonzugehen und auf hoher See zu ertrinken. Verzweifelt entschließt sich Faustus, auf die Rückkehr zu verzichten und ein elendes Leben zu führen. — Inzwischen wurde die von Sklaven umringte Mattidia durch einen Schiffbruch an die Küste von Aradus geworfen. Die Zwillinge fingen Seeräuber auf und verkauften sie an eine Witwe. Als die Knaben erwachsen sind, finden sie vor dem Tempelportal von Aradus ein altes Bettelweib. Es ist Mattidia. Schließlich wird auch der Vater Faustus wiedererkannt. Alles strömt ins Theater, wo dem gespannten Publikum die wunderbaren Erlebnisse der vornehmen Familie ausführlich erzählt werden.

Diese Novelle änderte der Verfasser der Grundschrift vor allem durch Einfügung der Person des Klemens. Jetzt hat Faustus nicht mehr zwei, sondern drei Söhne. So kam es auch, daß die eine Anagnorisis in Aradus, schwerlich zum Vorteil, in zwei zerlegt wurde. Um Mattidias Keuschheit verherrlichen zu können, fügt der Autor die Liebe und Verleumdung des Schwagers hinzu. Darum wandert Mattidia nicht wegen des Traumgesichts, sondern wegen der Leidenschaft ihres Schwagers aus. Die Spuren der älteren Erzählung zeigen sich noch darin, daß Mattidia ein Traumgesicht fingiert. Die Beziehung zwischen dem Horoskop und Mattidias Auswanderung hat der Autor vernachlässigt und statt dessen ihr Schicksal enger mit dem andersher entlehnten Motiv der Liebe des Schwagers verbunden.

[1]) Die Namen stammen natürlich aus der Grundschrift, wo Klemens als aus kaiserlichem Geschlecht entsprossen gilt. Mattidia war die Tochter der Marciana, der Schwester Trajans; auch ihre Tochter hieß Mattidia. CIL 2, 2341. 4993. — Faustina war die Gattin des Kaisers Pius und ihre Tochter die Gattin des Kaisers Markus. Derselbe Name begegnet häufiger im Geschlecht der Antonine (vgl. Wissowas Realenzyklopädie „Faustina").

§ 14. Die Beziehungen zu den griechischen Romanen.

Das Verhältnis des Klemensromans in seinen verschiedenen Rezensionen zu den zeitgenössischen Romanen der Griechen hat zuerst E. Rohde untersucht und erkannt, daß der christliche Roman sich desselben Schemas bedient wie seine sophistischen Vorbilder[1]. Es handelt sich jetzt darum, die Ergebnisse unserer Analyse des Erzählungsstoffes durch die griechischen Beispiele zu belegen.

In der eben wiedergewonnenen alten Fabel wird Mattidia durch ein Traumgesicht aufgefordert, mit ihren beiden Söhnen auszuwandern. Das könnte absurd scheinen, da man den Zweck nicht einsieht. Aber auch dem Apollonius von Tyrus, der in Mytilene seine Tochter Tharsia wiedererkannt hat, wird durch ein Traumgesicht befohlen, nicht nach Haus zurückzukehren, sondern nach Ephesus zu fahren. Als er dies tut, erkennt er in jener Stadt durch einen wunderbaren Zufall seine längst tot geglaubte Gattin wieder[2]. Wie schon früher angedeutet, spielt das Traumgesicht in der alten Fabel eine ähnliche Rolle wie die Orakel, durch die beispielsweise Habrokomes und Antheia veranlaßt werden, ein Schiff zu besteigen und auszuwandern, ein Kunstmittel, das dem Autor die Trennung der beiden Liebenden ermöglicht[3]. Genau so wandert Mattidia um des Traumgesichts willen aus, und der Verfasser versäumt nicht die günstige Gelegenheit, sie von ihren Söhnen zu trennen.

An dem Traume selbst brachte der Autor, wie wir sahen, eine Korrektur an, die er gleichfalls der griechischen Romanlektüre verdankt. Sehr beliebt war in jener Zeit das Motiv der Liebe des Schwagers der Gattin, das sich sogar unter die Deklamationen der Redner verirrt, so zwar, daß der Gatte seine Frau wirklich dem Bruder überläßt[4]. In der Grundschrift wandert Mattidia aus, um ihre Keuschheit zu bewahren; in Heliodors „Äthiopischen Geschichten" erzählt der alte Kalasiris

[1]) E. Rohde, Der griech. Roman, S. 507 1.

[2]) p. 105 Riese. In der lateinischen Übersetzung ist es ein Engel, der im Traum zu ihm spricht. Auch der Verfasser der Grundschrift scheint an dem heidnischen Traumgesicht Anstoß genommen zu haben.

[3]) Xenoph. Ephes. 335 16. Hercher, Erotici scriptores Graeci.

[4]) Quintil. decl. 291: „Qui duos filios habebat uni uxorem dedit. altero aegrotante — — (et) confesso amari a se fratris uxorem, frater petente patre cessit." — —

dem Knemon, er sei früher Priester gewesen, aber ausgewandert, um nicht von seiner Leidenschaft zu der schönen Rhodopis übermannt zu werden[1]. — Durch ein schriftstellerisches Versehen des Autors wird in der Grundschrift erzählt, daß der Bruder Mattidia bei ihrem Gatten des Ehebruchs bezichtigt habe. Das Motiv ist bei den verschiedensten Völkern beliebt: ein unglücklicher Liebhaber verleumdet eine keusche Frau (oder umgekehrt). Auch Knemon wird von seiner Stiefmutter, deren Bitten er nicht erhörte, fälschlich angeklagt (Hel. 13 13).

Doch wir kehren zurück zur Handlung der alten Fabel. Wir hörten von dem Vater, wie er Boten auf Boten schickt, um endlich Nachricht von der verschollenen Mattidia und ihren Söhnen zu erhalten. So schicken auch die Eltern von Habrokomes und Antheia Boten, die sich nach ihren seit langer Zeit nicht mehr zurückgekehrten Kindern erkundigen sollen (Xenoph. 387 8).

Inzwischen erlebt Mattidia mit ihren Söhnen den stereotypen Schiffbruch, der in keinem Roman fehlen darf. Merkwürdigerweise werden übrigens selten wie hier die beiden Liebenden durch den Schiffbruch voneinander getrennt, nur Hippothous verliert bei einer ähnlichen Gelegenheit seinen geliebten Knaben, der denTod in den Wellen findet (Xenoph. 361 30); derselbe Schiffbruch des Hippothous ereignet sich wie im Klemensroman in einer finsteren Nacht. — Der Schiffbruch selbst wird in der Grundschrift nicht genauer beschrieben, aber die Schilderung der Mattidia, die sich allein gerettet glaubt und nun jammernd und klagend beim Anbruch der Morgendämmerung nach ihren Söhnen ruft, erinnert an die Manier der griechischen Ekphrasen (*ιβ* 16 10—17 17).

Die von der Höhe des Glücks plötzlich in tiefes Elend gestürzte Mattidia hatte ein armes Schifferweib bei sich aufgenommen. Zum Dank belohnt Klemens sie nach der Anagnorisis mit fürstlichen Geschenken. So mußte auch Apollonius von Tyrus nach dem Schiffbruch mit einem Fischer einen Mantel teilen, und als er am Schluß des Romans wieder in vollem Glück an dieselbe Küste geführt wird, freut er sich, ihm den alten Dienst reichlich vergelten zu können (p. 22 und 114f).

Während Mattidia durch den Schiffbruch an den Strand von Aradus verschlagen wird, fangen Seeräuber die beiden

[1]) Heliod. p. 64 3 Bekker.

Söhne auf und schleppen sie auf den Markt von Cäsarea. Übrigens scheinen jene Gegenden wirklich an dergleichen Gesindel keinen Mangel gelitten zu haben, denn auch Habrokomes und Antheia werden nach Tyrus geschleppt, *ἔνθα ἦν τοῖς πειρατᾶις τὰ οἰκεῖα* (Xenoph. 344 8). Aus Tharsus entführen Seeräuber die Tharsia, die Tochter des Apollonius, und verkaufen sie auf dem Marktplatz (h. Ap. Tyr. p. 62). Ja sogar die Namen pflegten jene Sklavenhändler zu ändern, wie Leukippe erzählt: *οὐ καλοῦμαι Λάκαινα· ὕβρις αὕτη ἐστὶ πειρατική· λελῄστευται καὶ τοὔνομα* (Ach. Tat. p. 168 10). — Alles dies hören wir auch von Mattidias Söhnen.

Nicht übel wird die hübsche Anagnorisis des Klemens und der Mattidia dadurch eingeleitet, daß Petrus und seine Jünger nach der Insel Aradus herüberfahren, um die beiden Weinstocksäulen und die Kunstschätze des Phidias zu bewundern. Kunstdenkmäler spielen eine große Rolle bei Achilles Tatius. Er berichtet, einst habe er im Tempel zu Sidon gestanden, in die Betrachtung eines Gemäldes versunken, als er unvermutet mit einem Jüngling bekannt wurde, der ihm dort die Geschichte von Leukippe und Kleitophon erzählte (p. 37—40 15). Damit läßt sich wohl vergleichen, wie Petrus vor dem Tempel in Aradus, den er eben besichtigen wollte, ohne es zu ahnen, die Mattidia findet, die ihm ihre Familiengeschichte erzählt.

Mit besonderer Vorliebe malt der Autor aus, wie schmutzig und ärmlich Mattidia in Aradus und Faustus in Laodicea vor der Anagnorisis bekleidet gewesen seien (*ιβ* 13; *ιδ* 2 18, 3 35) — zweifellos um den Umschwung des Glückes deutlich zu machen. Dies erleben wir häufiger. Kleitophon und Melite, die jener als seine zweite Gattin heimgeführt hatte, sehen einst auf dem Lande eine schmutzige Frau mit der Hacke arbeiten; es ist Leukippe, die frühere Gemahlin des Kleitophon, von ihm längst tot geglaubt (Ach. Tat. 144 1; auch Faustus wird an der obigen Stelle als „*ἐργάτης*“ charakterisiert). Obwohl übrigens Mattidia und ebenso Faustus gänzlich zerlumpt sind, kennt Klemens ihre Gesichtszüge *ἀμαυρῶς πως* wieder (*ιβ* 23 11; *ιδ* 9 31); auch Kleitophon fühlt sich beim Anblick der verkommenen Landarbeiterin an Leukippe erinnert (Ach. Tat. 144 22).

Bezeichnend für die Technik dieser Romane ist die Anagnorisis. Sie kommt in unserm Falle nicht durch Vorzeigung bestimmter Erkennungszeichen, wie bei Heliodor (187 14; 285 8) zustande, sondern durch das bloße Aussprechen der Namen. So

sagt Petrus dem Klemens, jenes Weib sei seine Mutter Mattidia; derselbe eröffnet dem Faustus, jene drei Jünglinge seien seine Söhne. Die Anagnorisis des Niketes und des Aquila ist unausbleiblich, als Petrus das Schicksal der Mattidia erzählt, die jene dann leicht als ihre eigene Mutter wiedererkennen. Dasselbe Kunstmittel ist angewandt in Tharsias Erzählung von dem traurigen Geschick der Mutter, die natürlich dazu führt, daß Apollonius von Tyrus sie als seine Tochter erkennt (p. 98, vgl. 106ff). — Der häufigste Fall ist begreiflicherweise bei beiden Liebenden die Wiedererkennung auf den ersten Blick. Der Homilist hat in seiner eigenen, von ihm erdachten Anagnorisis von dieser Technik Gebrauch gemacht. Aber bisweilen erkennt auch nur einer der Beteiligten den Sachverhalt. Theagenes stößt zuerst die ihn stürmisch umarmende Charikleia von sich, da sie in ihrer Lumpenbekleidung ganz unkenntlich ist (Hel. 187 5). Man erinnert sich sofort daran, daß auch Klemens ganz ahnungslos ist, als ihm Mattidia um den Hals fällt.

Die Affekte der Menschen in dem Moment der Wiedererkennung schildert der Autor mit ebenso lebhaftem Eifer wie die Romanschreiber[1]. Er übt diese Kunst nicht schlechter, als wenn er ein Rhetor wäre. Fast notorisch heißt es von einem der Beteiligten: „resolutis membris quasi interceptus concidit“ [2], während beispielsweise in der Geschichte des Apollonius von Tyrus mit der Schilderung der Affekte sehr sparsam umgegangen wird.

Ein Punkt bedarf hier noch einer besonderen Erörterung. Jene Anagnorisis des Faustus, die wir der alten Fabel zugewiesen haben, wird in dem mit Zuschauern dicht besetzten Theater öffentlich verkündigt, und zwar so, daß die ganze Geschichte ausführlich erzählt wird. Das ist sehr wunderbar. Aber bei Chariton finden wir genau dasselbe: Chaereas und Kalirrhoe sind nach ihrer Wiedererkennung wieder im Hafen von Syrakus eingetroffen, *λόγου δὲ θᾶττον ἐπληρώθη τὸ θέατρον ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν — — ἐπεθύμουν γὰρ αὐτοὺς καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι* (152 15). Dann erzählt Hermokrates, Kalirrhoes Vater, die ganze ereignisreiche Geschichte, soweit er sie selbst miterlebt hat.

---

[1]) *ιβ* 21 27, 22 5. 10; *ιγ* 6 12. 19; *ιδ* 9 25. 30; IX 35 10, 37 7; vgl. Hel. 285 10, Xenoph. 396 26, Apoll. Tyr. p. 99. 109.

[2]) Bei den Griechen nennt E. Rohde dies eine gewisse „orientalische Weichlichkeit“ (S. 172 2). Wahrscheinlich war ja auch der Verfasser der Grundschrift ein Syrer.

Nach ihm nimmt Chaereas den Faden auf und erzählt in behaglich ausgesponnener Rede das Übrige, was nur er wissen kann (153 4ff). Auf diese Weise wird dem (ideell vorgestellten) Volke die ganze Fabel noch einmal vom Anfang bis zum Ende wiederholt, obwohl dem Leser damit nichts Neues gesagt wird[1]. Auch in der Geschichte des Apollonius werden zuerst in Mytilene, dann in Tharsus große Volksversammlungen berufen, in denen die Anagnorisis feierlich verkündet wird (S. 100. 110).

Oben wurde die alte Fabel in der Weise rekonstruiert, daß Astrologie und Fatalismus eine Hauptrolle spielten. Eine solche Novelle wäre schon an sich nicht unwahrscheinlich, da die Astrologie im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert in hoher Blüte stand. Auch in den griechischen Romanen finden sich Spuren hiervon[2]. Apollonius überließ bei seiner Abreise seine Tochter Tharsia dem Stranguillio und dessen Weibe zur Erziehung, aber jene beschließen, ihr Pflegekind durch einen Bauern töten zu lassen; jedoch ohne daß sie es ahnen, wird die Tharsia kurz vorher von Seeräubern geraubt. Vierzehn Jahre später kehrt Apollonius zurück, um seine Tochter zu verheiraten; da antwortet ihm das verbrecherische Weib: „crede nobis, quia, si genesis permisisset, sicut haec omnia damus (d. h. ihre Schmuckstücke und Kleider), ita et filiam tibi reddidissemus“ (S. 78). — Kalasiris erzählt dem Knemon, nach dem Tode seiner Frau habe er nur noch in den Kindern Trost gefunden; *οὐ πολλοῖς δὲ ὕστερον ἔτεσιν οὐρανίων φωστήρων εἱμαρμένη περίοδος τρέπει τὰ καθ' ἡμᾶς —, τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον — — μεταβολὴν — — ἐμοὶ σοφία μὲν προέφηνε, διαδρᾶναι δὲ οὐκ ἔδωκε* (auch seine beiden Kinder mußte er hergeben; Hel. 63 22). Demnach dürfte die Rekonstruktion unserer stark astrologisch gefärbten Fabel nicht mehr allzu kühn sein.

Zu dem Fabelstoff läßt sich ferner ein Fragment aus Jamblichs „Babylonischen Geschichten“ anführen, das Hercher herausgegeben hat (Herm. I 363): *δεσπότης δούλου κατηγορεῖ ἐπὶ μοιχείᾳ τῆς οἰκείας γαμετῆς ἐξηγησαμένης ὡς ὄναρ τούτῳ ἐν τῷ τῆς ἀφροδίτης ἱερῷ ἐμίγη.* Jene Frau erzählt also ihrem

[1]) Diese seltsame Technik kam in der Grundschrift auch bei Gelegenheit der Erkennung des Niketes und des Aquila zur Geltung, wo Petrus ebenfalls eine lediglich aus Wiederholungen bestehende Rede hält (VII 26. 27). In den Homilien ist die Stelle absichtlich gekürzt und verdorben (oben S. 7).

[2]) C. Fr. Boll, Philol. LXVI S. 1 ff.

Gatten einen Traum, in dem sie von ihrem eigenen Haussklaven vergewaltigt wurde. Auch in unserer rekonstruierten Fabel erzählt eine Frau ihrem Gatten einen Traum (der freilich anders beschaffen ist). Beide Gatten erfahren, daß ihre Gattinnen von Sklaven vergewaltigt sind, der eine Gatte aus dem Traum, der andere durch das Horoskop. Bei Jamblich ist es keine wirkliche Vergewaltigung, sondern eine, die im Traume erfolgte. Auch in unserer Fabel ist der Ehebruch nicht wirklich, sondern nur durch das Horoskop angekündigt. Gleichwohl glauben beide Gatten, daß etwas daran sei, der eine verklagt den Sklaven, der andere verzweifelt und verkommt irgendwo im Auslande. Die Verschiedenheiten, z. B. der Venustempel, sollen beiseite gelassen werden. Der Verfasser der alten Fabel, die in der Grundschrift benutzt ist, hat wahrscheinlich ungefähr zur gleichen Zeit gelebt wie Jamblich (etwa 150—225). Daß dieser alte Novellist von Jamblich abhängig ist, braucht man nicht anzunehmen, aber beide Erzählungsmotive stammen fraglos aus nahverwandten Sphären und wurden wohl auch in den Rhetorenschulen traktiert[1].

Die Beliebtheit der damaligen Romanliteratur lehren sogar die Bearbeitungen des Klemensromans. Die Anagnorisis des Faustus ist vom Homilisten ganz umkomponiert und mit griechischen Kunstmitteln durchsetzt. Petrus meldet, daß Faustus schon längst tot sei; unmittelbar darauf tritt Faustus frisch und gesund in das Zimmer. Solche Kontraste überschreiten bei Achilles Tatius alles Maß, wenn Kleitophon zu sehen meint, wie Leukippe von den Seeräubern geschlachtet wird — und er ahnt nicht, daß er nur das Opfer eines ganz törichten Betruges ist (p. 101 ff). — Bei dem Homilisten finden sich auch gar nicht selten Monologe. In jener falschen Anagnorisis singt Mattidia wegen Faustus' Tod eine förmliche Monodie (oben S. 10 Anm. 1): *οὔπω δὲ τῆς μιᾶς* (!) *ταύτης ὀλολυγῆς πανσαμένης, ἰδοὺ καὶ ὁ γέρων εἰσήει.* Ähnlich ist das Klagelied der Leukippe in ihrem Schlafgemach: *Οἴμοι Κλειτοφῶν (τοῦτο γὰρ ἔλεγε πολλάκις!)* Ach. Tat. 167 21. — In derselben Anagnorisis sagt Faustus beim Anblick seiner Gattin: *Οἴμοι τί θέλει τοῦτο εἶναι; τίνα ὁρῶ* (*ιδ* 9 23). — Am Schluß der Homilien (der, wie wir sahen, gleichfalls vom Homilisten stammt), klagt Faustus wegen seines

[1]) Rohde S. 397 1 findet eine Beziehung zwischen dem Jamblichfragment und dem Rechtsspruch des Königs Bokchoris von Ägypten.

verwandelten Gesichts: *Οἴμοι ὁ τάλας, μάγον αὐτὸν ἀκούων ἠπίστουν ὁ ταλαίπωρος· πρὸς μίαν ἡμέραν ἐπιγνωσθεὶς συμβίῳ καὶ τέκνοις ταχέως ἐπὶ τὴν προτέραν τῆς ἀγνοίας ἦλθον συμφοράν* (*κ* 15 13).

Umgekehrt finden sich auffallenderweise in der Grundschrift Monologe nur am Anfang des Romans. Klemens sagt: *ἐμαυτῷ ὡμίλησα λέγων Τί ἄλλους μέμφομαι ἐν τῷ αὐτῷ τῆς ἀμελείας ὑπάρχων ἐγκλήματι; ἀλλ' εἰς Ἰουδαίαν ὁρμήσω, πρότερον τὸν ἐμὸν διαθεὶς βίον* (*α* 8 29). Ja an jener Stelle stellt Klemens sich sogar andere Personen als redend vor; er ist unwillig darüber, daß niemand ausruft: *Εἰς Ἰουδαίαν πορεύσομαι, ἵνα ἴδω εἰ ταῦθ' οὕτος λέγων ἀληθεύει — —* (*α* 7 23). In Alexandria tadelt er die Philosophen und fingiert einen förmlichen Dialog zwischen Gott und den dünkelhaften Weltweisen: *Τί ἄρα ἐρεῖ ὑμῶν τὸ ἑλληνικὸν πλῆθος, εἴπερ ἔσται κρίσις — —* (die Philosophen werden sagen): *Διὰ τί, ὦ θεέ, τὴν σὴν βούλησιν οὐκ ἐκήρυξας ἡμῖν — —* (Gott wird antworten): *Ἐγὼ πάσας τὰς ἐσομένας πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶδὼς προαιρέσεις — —* (*α* 11 17).

Zweifellos sind alle jene Kunstgriffe griechischer Herkunft, zumal außer diesen und einigen ähnlichen Stellen des Romananfanges[1] derartige Monologe in der Grundschrift nicht mehr begegnen. Umgekehrt nehmen in den sophistischen Romanen der Griechen die Monologe eine bevorzugte Stelle ein[2].

Wie man sieht, sind fast alle Motive des Klemensromans in der griechischen Romanliteratur nachweisbar, unter die sich auch dies ganz eigenartige Erzeugnis christlicher Erzählungskunst ohne Mühe einreihen läßt. Sogar die Lokalitäten stimmen überein, da Antiochia, Laodicea, Aradus, Tyrus die beliebtesten Schauplätze der Romane sind. Fraglos wurden diese Erzählungen vorzugsweise in jenen Gegenden gelesen, wo sie auch dem Verfasser der Grundschrift leicht zur Hand waren.

Derselbe Autor versichert an mehr als einer Stelle, sein Held Klemens stamme aus kaiserlichem Geschlecht[3]. Auch

---

[1]) *α* 4 33-1, 4 2-5, 4 6, 4 6-21. In den zwölf ersten Kapiteln des Romans finden sich nicht weniger als sieben Monologe, während dies Kunstmittel später nur noch in den Zusätzen des Homilisten begegnet! Vgl. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912, S. 339f.

[2]) Vgl. Leo, Der Monolog im Drama, Berlin 1908, S. 6. 111.

[3]) Bekanntlich hielt man früher wirklich den römischen Bischof Klemens für einen Angehörigen des Geschlechts der Flavier. Lightfoot, The apostolic fathers. I, 1890, beweist aus den lateinischen Inschriften die

hier zeigt sich eine Beziehung zwischen dem „Klemens“ und den zeitgenössischen Romanen. Apuleius' Held Lucius stammt „a Plutarcho illo inclito ac mox Sexto philosopho nepote“ (p. 26 Helm). Charitons Roman beginnt: *Ἑρμοκράτης ὁ Συρακουσίων στρατηγός, οὗτος ὁ νικήσας Ἀθηναίους, εἶχε θυγατέρα Καλλιρρόην.* Mit vornehmen, hochstehenden Personen, Tyrannen und Kaisern werden diese Romanhelden in Verbindung gebracht[1]; nicht anders ist es, wenn unser Klemens aus dem Geschlecht des Kaisers stammt. Schließlich, um die Glaubwürdigkeit des Romans noch mehr zu steigern, muß Klemens selbst seine Erlebnisse erzählen. Diese Komposition, die wir „Ichroman“ zu nennen pflegen, ist wohl auch den Griechen entlehnt, wie das Beispiel des Apuleius zeigt.

Fassen wir diese romantechnischen Untersuchungen zusammen, so lehrt uns der Klemensroman über die Gattung wenig Neues. Freilich eine Schwierigkeit darf nicht verschwiegen werden, daß nämlich die sophistischen Romanschreiber keine anderen Stoffe kennen als Liebesaffären. Auch der älteste, von U. Wilcken herausgegebene Ninusroman liegt in dieser Richtung, so daß seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die Technik eine ziemlich feste gewesen zu sein scheint[2]. Um so merkwürdiger ist es, daß unsere mit den griechischen Romanen eng verschwisterte Klemensgeschichte die Schicksale nicht zweier Liebender, sondern einer Familie behandelt. Diese Differenz wird nicht vermindert, wenn wir die von uns wiedergewonnene alte Fabel betrachten, in der ein Vater, eine Mutter und zwei Söhne oder vielmehr Zwillinge agieren. Ganz mit Recht hat daher Bousset die Komödien herangezogen, wo zweifellos diese seltsamen Familienschicksale ein viel geläufigeres Motiv sind. Die Anagnorisis selbst stammt bekanntlich aus der Komödie[3];

Häufigkeit des Namens Klemens. Er selbst sucht S. 60f wahrscheinlich zu machen, daß der Bischof Klemens ein Freigelassener des Flavius Klemens gewesen sei (der als Konsul im Jahre 95 hingerichtet wurde. Suet. Dom. 15).

[1]) Vgl. E. Schwartz (Fünf Vorträge über d. griech. Roman, Berlin 1896, S. 145ff), der die Entstehung des griechischen Romans aus der jüngeren hellenistischen Geschichtsschreibung ableitet.

[2]) U. Wilcken, Herm. 28, 161ff. Vgl. R. Heinze, Herm. 34, 494ff (über Petronius).

[3]) Der älteste Ursprung der Wiedererkennung liegt in der Odyssee. Stark macht sich das Motiv in der Tragödie geltend, besonders bei Euripides, der hierin befruchtend auf die Entwicklung der Komödie eingewirkt hat. Vgl. Leo, Plaut. Forschungen, Berlin 1912², S. 158ff. 197ff.

auch das Zwillingsmotiv ist dorther geholt; endlich erinnert die feierliche Art, wie die Anagnorisis im Theater öffentlich verkündigt wird, immerhin stark an die Komödie. Aber schwerlich stehen Komödie und Klemensroman in einem engeren Verhältnis; vielmehr mag man auch hier sich damit abfinden, daß die alles nivellierenden Rhetorenschulen den Vermittler gespielt haben[1].

Schluß.

In den fünf Jahrhunderten von Posidonius bis Rufin liegt die Geschichte des Klemensromans beschlossen. Ein christlicher Autor entschloß sich eines Tages, die Jugendgeschichte des römischen Bischofs Klemens mit dem Apostel Petrus in Verbindung zu bringen. Zu diesem Zweck vereinigte er drei große Stoffmassen: die Reisen und Predigten des Petrus, die philosophischen Disputationen und die Wiedererkennungen. Die erste Stoffmasse ist von Waitz aus den Quellenschriften *Κήρυγμα Πέτρου* und *Πράξεις Πέτρου* abgeleitet. Die dritte gab die von uns erschlossene astrologisch gefärbte Wiedererkennungsfabel her. Bei der zweiten liegt das Verhältnis komplizierter. Sie stammt aus einer Disputationsschrift, in der außer einem doxographischen Schulbuch und dem Peplos des [Aristoteles] vor allem Posidonius benutzt ist. Daß diese Quelle die philosophischen und mythologischen Disputationen enthielt, würde eine genauere Analyse der mythologischen Zusammenhänge noch erhärten. Ein Blick in Ciceros Buch „de natura deorum“ [1]

[1]) Bousset (Zeitschr. f. neutestam. Wiss.) hat die Romanquelle, die zweifellos in der Grundschrift benutzt ist, mit Shakespeares Komödie der Irrungen und Plautus' Menaechmen in Verbindung gebracht und stützt sich dabei besonders auf das Zwillingsmotiv. Freilich bedient er sich in seiner Beweisführung u. a. auch der „Fiktion“ und der „Verwandlung des Faustus“, die, wie wir jetzt wissen, erst Zusätze des Homilisten sind. Außerdem läßt sich der Schiffbruch, das Lokalkolorit von Ephesus und Syrakus sowie die übrigen Motive ohne besondere Mühe ebenso in der Romanliteratur wie in der Komödie belegen. Das Verhältnis Shakespeares und unseres Romans entzieht sich unserer Beurteilung. Unsere Quellenuntersuchung weist nicht auf eine nähere Beziehung.

[2]) Vgl. II § 39ff. 63ff, III § 53ff. Sextus P. H. III § 210, Adv. math. IX 17.

und in die weitere mythologische Literatur[1] lehrt uns die Art jener stoischen Mythenallegorie, die in unserer Quelle so erbittert bekämpft wird, gut kennen. Hierdurch kann die ursprüngliche Einheit der philosophischen und mythologischen Disputationen, die zuerst Bousset erkannte, nur bestätigt werden. Daß jenes Disputationsbuch jüdische Tendenzen verfolgte, ist früher zu zeigen versucht, ein Moment, das, wie gesagt, manche Schwierigkeiten der obigen Quellenkonstruktion wenn nicht beseitigt, so doch wenigstens mildert. Allerdings ist von anderer Seite mit Recht betont, daß eine auf jedes Einzelwort eingespannte Interpretationsmethode bei der bisherigen Unsicherheit des Rekognitionentextes an einer gewissen Relativität leidet.

[1]) Vgl. Zeller[4], S. 330ff. 522ff und die wertvollen Parallelen von Cotelier.

Autoren- und Sachverzeichnis.

Aberglaube 60.
Achilles Tatius 132. 135.
Aëtius 91.
Affekte 133.
Ägyptischer Götzendienst 108.
Alexandria 6.
Anagnorisis 7. 9. 11. 119. 124. 126. 128. 129. 132f. 137f.
Anakephalaiosis 13.
Analphabeten 101.
Anatomie 83ff. 89.
Annubion 36. 45. 106. 109. 112.
Antiochus 46.
Antonine 92. 112.
Apion 15. 18. 43. 46. 50. 107. 112.
Apion, Annubion, Athenodor 22. 28. 49.
Apionbriefe 16. 46f.
Apollonius von Tyrus 130f. 133f.
Apologetik 51. 107.
Apuleius 137.
Aquila 107. 123ff.
Arabische Auszüge 4.
Aristoteles 69. 92.
[Aristoteles] Peplos 108. 112. 138.
Arius 111.
Asklepiades 91.
Astrologie im Roman 115. 120f. 134.
Astrologische Geographie 100. 102. 106.
Astronomie 88.
Athenodor 43. 45. 106. 110.
Äther 59. 76f. 81. 87.
Atmosphäre 59. 79. 87.
Atmung 83.
Atomenlehre 54. 92.
Auswanderung 130.
Bardesanes 101ff. 105. 106. 112.
Barnabas 6.
Bartlet 5.
Basilius 54. 56f. 78. 90. 92. 93ff. 110. 113.
Basiliusscholien 90f.
Belohnungen 131.
Berenike 21. 123.
Bergbau 88.
Berge 79. 87.
Bergmann 45.
Berytos 20.
Beschneidung 73. 75.
Bettler 132.
Bigg 2. 4. 12. 19. 24. 56.
Blutlauf 84.
Boll 73. 100. 105. 134.
Boten 131.
Bousset 3. 5. 8. 22. 24. 29. 39. 40. 49. 110. 112. 114. 123. 128. 137f.
Bücheler 108.
Burleskes 20. 25f.
Catalogus Cod. Astrol. Graec. 109.
Chapman 3. 5. 8. 12. 17. 40. 51. 110f. 112. 113.
Chariton 133. 137.
Christen s. astrologische Geographie.
Christentum 47f. 53. 67. 73. 119. 123. 130.
Christliche Gebete 89.
Chrysipp 64. 68. 98. 99.
Cicero 60. 76ff. 86ff. 98.
Compositum 52. 61.
Contraria 68.
Cotelier 4. 91. 124. 139.
Cumont 58. 66.

Dämonen 31.
Datierung 3. 5. 17. 51. 110ff. 135.
Definition 52.
Deklination 96.
Demokrit 62. 91. 96.
Dialog des Philippus 101ff. 112. 113.
Dialoge 136.
Διαμαρτυρία 18.
Diels 69. 90ff. 94. 112.
Disposition der Apiondisputationen 44. [55. 59. 63.
Disposition der philos. Disputationen
Disputationen des Apion 14ff. 42ff.
Disputationen (philosophische): erste 52ff. 92ff; zweite 62ff. 99ff; dritte 70ff. 100ff. 106ff.
Dobschütz 5.
Doxographie 56. 90ff. 93. 98. 112.

Ekphrasis 43. 131.
Elemente 52. 54. 56. 93.
Ennius 69.
Epikur 13. 43f. 49. 60f. 68f. 70. 92. 96f. 106. 110. 112.
Epitome 4. 33. 35.
Erde 59. 81.
Ernährung 81ff.
Eunomius 40. 111.
Eusebius 12. 15. 75. 90. 101ff. 112.
Ewigkeit der Welt 54. 56. 61.

Fabel s. Romanquelle.
Faber Stapulensis 4.
Fabricius 80. 91.
Fallgesetz 92. 94.
Familiengeschichte 137.
Fatalismus s. Genesis.
Fatum 121.
Faustina 129.
Faustus 20f. 25f. 60. 95f. 114f. 118.
Fiktion des Faustus 9. 33. 115. 138.
Fiktionen 18. 124.
Flöhe, Mäuse, Wanzen usw. 64. 70. 99.
Fortpflanzung 79f. 81.
Flüsse 79. 87.

Galen 90.
Geffcken 47. 99. 107.
Gemeinsame Quellenformel 1. 3. 7. 12. 17. 19. 21. 35. 39.
Genesis 44. 49. 53. 60. 95. 100.
Genesisdisputationen 12. 101. 106f.
Gersdorf 4.
Gesetze d. Länders. *Νόμιμα βαρβαρικά.*
Gleichgewicht des Weltalls (Erde) 78. 92. 93.
Gott 52. 54f. 62. 93. 95f. 99.
Götterverzeichnisse 108.
Göttliche Fürsorge für d. Menschen 76. 86ff. 98.
Gregor von Nazianz 110. 113.
Greßmann 66. 90.
Griechisches 43. 50.
Gronau 54. 56. 66. 78. 93f.
Grundschrift 1. 3. 5. 6ff. 14. 21. 27. 35. 40f. 101. 105. 110ff. 113. 129. 130ff. 136.
Grundschrift-Autor 27. 31. 76. 97. 108. 111. 126. 129.
Gutschmidt 108.

Haase 101ff. 112.
Hagel, Rost, Stürme usw. 68.
Handschriften 4.
Harmonie des Weltalls 76.
Harnack 3. 5. 6f. 12. 18. 102. 105. 110ff.
Headlam 5. 112.
Heimat s. Lokalisierung.
Heinemann 46f.
Heinze 137.
Heliodor 130. 132. 134.
Hieronymus 15.
Hilgenfeld 2f. 4. 12. 14. 23. 24. 39. 41. 72. 101. 105. 110.
Himmelsumdrehung 77. 100.
Hippon von Rhegion 82.
Hitze 66. 81. [123. 135f.
Homilien 4. 25. 35. 38. 86ff. 113. 116.
Homilist 22. 27. 29. 35f. 49. 136.
Horoskop 9. 11. 13. 71. 100. 109. 115. 199ff. 123. 129.
Hort 5.
Hunger und Durst 70.

Jagd 88.
Jahreszeiten 77.

Jakobus 37ff.
Jamblich (Neuplatoniker) 111; (Romanschriftsteller) 134.
Ichroman 39. 137.
Inder 103.
Innere Organe 83.
Irenäus 91.
Ironie (vgl. Kontraste) 120.
Juden s. astrologische Geographie.
Judentum 44. 47. 50. 73. 75. 106.
Jüdische Disputationsschrift 32. 42ff. 47. 49. 75. 98. 106. 110. 112. 113.
Justa 123.

Kallist 39.
Kampf ums Dasein s. Ungleichheit.
Kannibalismus 12. 26. 72.
Karneades 12. 49. 58. 72. 100. 106.
Κήρυγμα Πέτρου 112. 138.
Keuschheit 130.
Klauseln 46.
Kleanthes 76. 79.
Klemens 20. 47f. 49. 122. 129. 136f.
Klemensbrief (an die Korinther) 89.
Klemensbrief (an Jakobus) 5. 36ff. 40. 110.
Klementinenforschung 2ff.
Klimata 73. 100.
Knabenliebe 103.
Knochenbau 84.
Kommunismus 12. 72. 103.
Komödie 137f.
Kontraste 120. 124. 132. 135.
Kraft 93.
Krates 108.
Kunstcharakter 47.
Kunstdenkmäler 132.

Lagarde 4.
Landbau 88.
Langen 2. 4.
Lehmann 4.
Lehrs 108.
Leipziger Handschriften 4.
Leo 136f.
Liebe des Schwagers 115ff. 119. 129. 130.
Liebe des Sklaven 115ff. 119f. 221. 129. 134.
Liebeskrankheit 16.
Lipsius 2. 4. 23f.
Logos 59f. 96.
Lokalisierung 3. 18. 51. 113. 133.
Lokalkolorit 103. 131. 136. 138.
Lucian 111.
Luft 92.

Magie 49.
Magusäer s. astrol. Geographie.
Materie 52. 54. 93. 96.
Matthäuskommentar 110.
Mattidia 129.
Medizin 88.
Mensch 81. 82.
Menschliche Geschicklichkeit 81. 86ff.
Merigarto 88.
Merx 72. 105.
Meyboom 4f. 7f. 11. 18. 105. 126.
Meyer 74.
Michaelis 108.
Monarchen 101.
Mond 66.
Monolog 10. 26. 135f.
Mord 71. 100. 103.
Motivwiederholung 28. 32.
Mythenallegorie 16. 44. 49. 107ff.
Mythologie 14ff. 138.

Namensänderung 123. 132.
Natur 55. 82.
Nau 3f. 5. 12. 37. 39f. 102. 103. 113. 124.
Niketes 96. 123ff.
Ninusroman 137.
Νόμιμα βαρβαρικά 12. 49. 71ff. 100.

Opus imperfectum 110.
Orakel 130.
Ordnung 59. 69. 99.
Origenes 90. 110. 113.

Parmenides 54.
Pasquali 56. 78. 90.
Patristische Zeugnisse 42.
Petrus 16.

Petrusbrief 5. 18.
Petrus-Simondisputationen 12. 14.
Pflanzen 79. 87.
Philo 58. 68. 73. 90. 107.
Philokalia 31. 41. 110. 113.
Photius 15. 40.
Plato 55. 62. 88. 91. 94.
Plautus 138.
Pohlenz 10. 35.
Posidonius 63. 66. 69. 77. 80. 86f. 89. 91f. 93. 94. 97f. 100. 106. 113. 138.
Πράξεις Πέτρου 34. 39. 138.
Preuschen 4. 18. 41.
Prozeßrecht 88.
Pyrrho 13. 107.
Pythagoras 61. 91.

Qualitäten (primär, sekundär) 62.
Quintilian 130.

Regen 79. 88.
Regenbogen 63.
Rekognitionen 4. 29. 33f. 38. 41. 102ff. 113f. 116. 127.
Rekognitionenautor 33f. 36. 50. 111.
Rhetorenschulen 130. 138.
Richardson 4.
Robinson 110.
Rohde 33. 130. 133. 135.
Rom 37. 113.
Romane (sophistische) 130ff. 137f.
Romanquelle 112. 114ff. 117. 122. 127. 128. 129. 134.
Romantechnik 130. 137.
Römer s. *Νόμιμα βαρβαρικά*.
Rufin 24. 38. 40. 111. 113. 127.

Schiffahrt 88.
Schiffbruch 119. 121. 123. 131. 138.
Schluß des Romans 5. 14. 23ff. 33. 35. 113.
Schmekel 58. 76. 80. 86. 100.
Schwartz 137.
Schwenke 90.
Seeräuber 129. 131f.
Seleucia 33. 121.
Sequestration 125.
Sextus 79f. 90.
Silvia 113.
Simon 27. 29.
Simonsage 34.
Simplex 52. 61.
Sinnesorgane 85.
Sklavenmarkt 132.
Sonne 66.
Sophistik (zweite) 112.
Sophokles 88.
Stammbaum 42.
Sterneneinfluß 65ff. 70. 99.
Stoffwechsel 84.
Stoiker 13. 53f. 64. 67. 89. 96. 97f. 100.
Strato 91.
Stützpunkt der Erde 92.
Suidas 108.
Sünden 65ff.
Sympathie des Weltalls 66.
Syrer s. Dialog des Philippus.
Syrien 3. 113.
Syrische Version 3f. 41.

Taufe 8.
Τεχνίτης 93.
Texte 4.
Thales 92.
Theater 11. 129. 133. 138.
Theodizee 65ff. 99.
Theophrast 91.
Tiere 79ff. 87. 88.
Tierkreise 100.
Traumgesicht 118. 129. 134f.
Turrianushandschrift 4.

Übel 29. 32. 70.
Uhlhorn 2. 4. 7. 24. 37.
Unendlichkeit 62.
Ungleichheit der Menschen 32. 70. 75.
Unglück 68.
Unordnung 60. 64. 65ff. 69.
Unterscheidungen (differentiae) 62.
Urschlamm 64.
Urzustand 67.

Verantwortlichkeitsgefühl 100.
Verdauung 83.

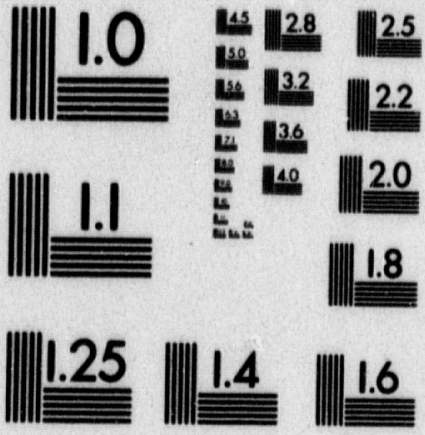
Verleumdung 116ff. 131.
Vetusta Placita 91.
Vorfabel 114.
Vornehme Verwandtschaft 118. 136f.
Vorsehung 33. 52f. 57ff. 60. 77. 86ff. 89. 95. 107.

Wahrheit 45.
Waitz 1. 3. 5. 8. 12. 19. 21f. 34. 37ff. 40. 41f. 45. 104. 110ff. 113.
Wasser 81. 87. 92.
Weinstocksäulen 124.
Weltall 92.
Welt als Gebäude 76f.
Welt als Kunstwerk 93f.
Weltentstehung 53. 60.
Weltschöpfung 96. 99.
Wendland 46. 54. 56. 58. 63f. 66. 68. 76. 80. 89. 100. 136.
Wiedererkennung: (erste) 14. 124; (zweite) 7. 14. 125f; (dritte) 11. 14. 128.
Wiedererkennung der Homilien 8ff. 135.
Wilamowitz 112.
Wilcken 137.
Willensfreiheit 58. 70. 96.
Wind 68. 79. 81.
Wohlgeformte Dinge 63.
Wolken 87.

Ξενοδόχος 124. 126.
Xenophon von Ephesus 130f. 133.

Zeller 57. 60. 62. 82. 96. 110. 139.
Zeugung s. Fortpflanzung.
Zorn Gottes 35.
Züchtigung 66.
Zwillinge 127. 138.

2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19



MICROCOPY RESOLUTION TEST CHART
NATIONAL BUREAU OF STANDARDS
STANDARD REFERENCE MATERIAL 1010a
(ANSI and ISO TEST CHART No. 2)

32X

Content compilation of the ATLA Historical Monographs Collection ©2009 by the American Theological Library Association. All rights reserved.